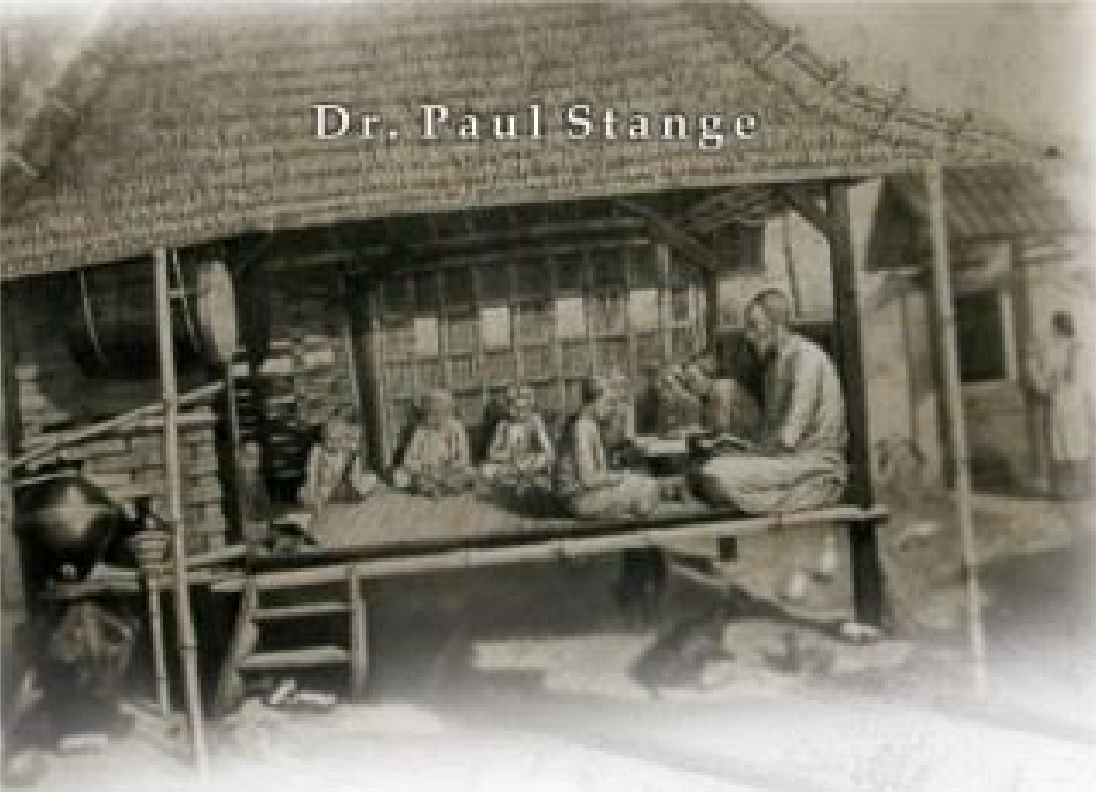
Dr. Paul Stange



KEJAWEN MODERN

Hakikat dalam Penghayatan Sumarah

LKiS

LKiS

Dr. Paul Stange

KEJAWEN MODERN

Hakikat dalam Penghayatan Sumarah

LKiS

Paul Stange

Kejawen Modern

Hakekat dalam Penghayatan Sumarah

LKiS

KEJAWEN MODERN:
Hakikat dalam Penghayatan Sumarah
Paul Stange
© *LKiS*, 2008

xIviii + 390 halaman; 14,5 x 21 cm
1. Sumarah 2. Kejawen 3. Penghayatan 4. Sujud
ISBN: 979-97853-8
ISBN 13: 978-979-97853-8-1

Penerjemah: Chandra Utama
Editor: Khudori
Rancang Sampul: Matador
Penata isi: Santo

Penerbit:
***LKiS* Yogyakarta**
Salakan Baru No. I Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194, 7472110
Faks.: (0274) 417762
http: \\www.lkis.co.id
email: lkis@lkis.co.id

Cetakan I: Oktober 2008

Percetakan dan distribusi:
PT *LKiS* Pelangi Aksara Yogyakarta
Salakan Baru No. I Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194, 7472110
Faks.: (0274) 417762
http: \\www.lkis.co.id
email: lkis@lkis.co.id

Demi Iman Bulat Sedunia

PENGANTAR REDAKSI

Orang Jawa meyakini masjid bukan semata tempat untuk beribadah kepada Tuhan. Lebih dari itu, masjid juga berfungsi sebagai sarana menuju hubungan langsung dengan dunia gaib. Tujuannya adalah untuk memperoleh perlindungan dari sesuatu yang jahat dan mengerikan. Tak heran, banyak masjid yang berdampingan dengan (kompleks) (pe) makam(an). Kenapa itu bisa terjadi, penyebabnya adalah baik Islam maupun adat lokal terdefinisikan ulang secara turun-temurun.

Fenomena ini menunjukkan bahwa sejak dahulu Islam di Jawa tidak mengenal apa yang disebut eksklusivitas. Ketergantungan antara Islam dan dunia kejawen (kebatinan) juga tampak dalam wayang kulit, sebagai kontinuitas Hindu ke Islam (kisah pertemuan Sunan Kalijaga dan Judistira), atau perjuangan Pangeran Diponegoro pada 1825-1830 melawan penjajah Belanda (pertolongan Nyai Roro Kidul). Artinya, interaksi antara Islam dan budaya lokal telah menciptakan sikap inklusivistik Islam yang tertanam di Jawa sejak dahulu kala.

Sumarah adalah sebuah organisasi kebatinan yang dipelopori oleh Sukinohartono. Dasar kemunculannya menitikberatkan pada prinsip bahwa "kebenaran mendasari semua agama". Ia berfungsi sebagai penyelaras spiritual dan material, serta penguat tali persaudaraan umat manusia.

Paul Stange dalam buku ini menyatakan bahwa tema utama sejarah Sumarah adalah upaya mengubah pandangan orang dari keterikatan pada kerajaan arwah leluhur. Ini dibuktikan sendiri oleh pendiri Sumarah, Sukino, yang menolak bantuan roh Panembahan Senopati untuk mendukung perjuangan kemerdekaan Indonesia dengan pasukan dari alam lelembut. Demikian juga penolakan Sukino terhadap gaya Islam Kejawen *ala* Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa melawan Belanda lewat bantuan Nyai Roro Kidul.

Lebih lanjut, Stange menjelaskan bahwa selama ini Sumarah yang dinilai masyarakat Jawa sebagai bid'ah Kejawen justru menyimpan komitmen terhadap penyerahan diri sepenuhnya kepada Tuhan. Stange menyebutnya sebagai "Islamisasi batiniah", yaitu suatu kecenderungan yang sebenarnya telah dipresentasikan oleh Islam. Harapan kami, pembaca dapat memahami sejarah dan aktivitas kebatinan di Jawa, yang menorehkan nilai-nilai nasionalisme dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia. Selamat menikmati.***

PENGANTAR PENULIS

"Penyebaran Hakikat" tidak mungkin didapat melalui buku lumrah seperti ini. Kalau permasalahan itu dipusatkan di tengah-tengah "pembicaraan" dan "pengupasan" sebagai pokok masalah maka sebelumnya harus disertai penegasan sejelas mungkin bahwa pertemuan antara manusia dan hakikat hanya dimungkinkan melalui penghayatan batiniah di antara naungan hidup sejati yang selamanya berada hanya di dalam makhluk hidup. "Hidup" itu berarti dijiwai daya Ilahi secara langsung di dalamnya.

Padahal "buku" adalah himpunan "kata tertulis" di atas kertas atau melalui cetakan, berupa barang mati dan benda semata. Meski demikian, ada saja kemungkinan bahwa percakapan itu dimungkinkan sebagai perantara gabungan di antara seorang penulis dan pembaca karena keduanya memang termasuk makhluk yang hidup, tepatnya makhluk yang dihidupi Ilahi.

Oleh karena itu, memang tepat jika kalangan kebatinan sejak dulu menegaskan bahwa apa yang digarap di dalam berbagai pengalaman dan alirannya selalu berupa penghayatan batiniah. Penghayatan itu tidak berpangkal pada semacam buku pegangan, ajaran, pengetrapan, ataupun laku di dalam upacara kemasyarakatan, tetapi terjelma melalui kesadaran hidup sejati. Semua itu hanya dimungkinkan melalui penghayatan dan pengamalan langsung dengan persaksian

melalui sikap mawas diri yang semuanya ditempatkan dan disadari di dalam tubuh seseorang yang diketahui melalui rasa sejati di kalbu.

Ciri-ciri pengakuan inilah yang menunjukkan bahwa orang-orang kebatinan Jawa sesungguhnya termasuk kalangan "mysticism" yang terdapat di seluruh dunia. Di mana-mana, tidak hanya di Jawa dan boleh jadi di dalam ataupun di luar kalangan yang disebut "beragama", pandangan kemanunggalan, pencerahan, moksha, ataupun makrifat (apa pun istilah yang digunakan) menegaskan bahwa prosesnya terjadi di dalam lingkup hidup yang kita hanya dimungkinkan menyadari di dalam batin secara langsung.

Oleh karena itu, karena yang dinamakan "penghayatan" hanya berada di dalam alam batiniah, jangan salah tafsirkan judul buku ini hingga ada harapan seolah-olah melaluinya "mungkin bertemu hakiki". Memang, semestinya tidak mungkin. Ungkapan ini hanya berupa riwayat himpunan orang yang secara pribadi dan kelompok berpangkal pada penyebaran hakiki yang Ilahi. Jadi, ini hanya berupa "cerita" meskipun memang mengenai orang-orang kebatinan yang sedang menuju kesadaran mutlak dan kesempurnaan hidup.

Kata "menuju" itu penting. Alasannya, sebagai makhluk di dunia, tidak mungkin ada wujud nyata apa pun yang terlepas dari proses pengolahan. Meskipun boleh dikatakan keseluruhan dari alam semesta ini sesungguhnya, pada tahap murni hakikat, selalu dan pada dasarnya secara menyeluruh adalah di bawah naungan Ilahi, titik-titik laku ataupun kesadaran yang kita alami semuanya masih di alam wujud, yakni lahiriah yang sedang berada dalam proses. Pasti batal kalau kita beranggapan bahwa sebuah wujud mati (seperti buku) dimungkinkan "mencapai/ menyampaikan kebenaran mutlak".

Ketika menulis pengantar ini, saya sedang duduk di tengah-tengah ladang di luar kota Kabupaten Sleman. Tanah, suasana, suara burung, dan nada irama bahasa Jawa mengiringi saya. Keajaibannya adalah sambil duduk di lingkungan ini, saya diberi angin, dinaungi atau dimungkinkan untuk menulis, kebetulan juga secara langsung

di dalam bahasa Indonesia disertai pulpen, bukan komputer. Boleh ditanya, "kenapa penting" pernyataan yang sepele ini?

Sebagaimana tampak dalam lakon Dewaruci, dalam perjalanan menuju gua di pegunungan, si Brotoseno sempat menemui sepasang buta yang menjaganya. Dalam pertempuran, kemudian dia akhirnya sadar bahwa asal buta-buta itu masih menginjak tanah mereka masih hidup, tidak mungkin terbunuh. Demi kemenangannya atas buta terpaksa dia mengangkatnya supaya putus dari tanah, sekaligus didapat kemenangannya—ini sebagai perumpamaan saja—entah terkait dengan maksud pendahuluan ini atau tidak, itu terserah para pembaca.

Nyatanya, dalam pengalaman saya selama pulang-pergi antara Jawa dan Amerika (negara asal) serta Australia (negara kedudukan), ada saja "suasana hidup" yang berbeda. Ketika menginjakkan kaki di Pulau Jawa, secara batiniah ataupun lahiriah saya selalu disambut oleh angin, merasa segandengan hidup, dan kesambungan rasa dengan gema hidup lingkungan yang secara nyata terkait kehadiran Ilahi, yaitu "kepercayaan (dalam batin, tidak hanya angan-angan) adanya Tuhan". Bisa disebut keajaiban karena ketika berada di (alam) Eropa (Barat), seolah-olah megah, diumpamakan "mati jalur cipta" demi penjelasan apa batiniah yang diungkap di sini. Ini saya sajikan sebagai pernyataan atau catatan kejadian, bukan hal rumit yang pantas ditawar melalui pendekatan. Meskipun demikian, pengalaman lumrah saya ini tetap terkait erat dengan makna, inti, dan kepentingan dari naskah ini maupun riwayat hidup saya.

Dengan satu langkah kita dimungkinkan menginjak dari alam jagad kecil (yang paling "mikro") ke alam jagad raya (yang paling "makro") melalui pernyataan bahwa pengalaman pribadi saya, yang memang sepele dan lumrah, mencerminkan proses global yang kita hadapi.

Walaupun diselimuti berbagai kupasan yang rumit secara politik, sejarah, ekonomi, dan budaya, medan peperangan (*Kuruksetra*) dunia

seseorang bertitik tolak pada keimanan dan keterkaitannya dengan alam lahiriah dan batiniah demi kesempurnaan hidup.

Kalau misalnya mengolah tafsir sampai beranggapan bahwa medan peperangan ini terletak di dalam perbedaan yang nyata di alam wujud di antara alam budaya agama tertentu (misalnya dengan yang dinamakan "Islam" dari pihak penguasa Amerika yang merasa mewakili "demokrasi"), batal dan jelas menutupi masalah yang sesungguhnya. Sama saja sesungguhnya beranggapan bahwa ada masalah secara budaya antara yang dinamakan "Islam" dan "Kejawen".

Sesuai makna yang tercantum riwayat ataupun tafsiran saya di dalam buku ini, titik tolak permasalahan yang "tampak" di alam dunia politik ataupun di alam masyarakat Jawa ialah berupa wayangan betul-betul. Maksud saya adalah bahwa "yang bertengkar" itu hanya berupa "wayang" di dalam arti sesungguhnya sebagai "bayangan" di alam maya (yang memang meliputi semua hal "nyata") bagai kita selaku makhluk yang "belum mencapai kesempurnaan".

Setelah menilik masalah-masalah lahiriah pribadi saya, kalangan (Jawa) atau dunia ("perang teror") dari sudut pandangan penghayatan kebatinan ternyata jelas bahwa pengolahan dan peralihan di alam wujud pada tingkat apa pun dan di bawah "nama" apa pun baru mungkin dipecahkan kalau melalui perhatian pada permainan *antar*-tingkatan alam. *Tidak* mungkin dipahami melalui perkembangan, pendekatan, kupasan ilmu, ataupun pegangan agama yang melekat pada wujud di alam nyata (lahiriah).

Oleh karena itu, di sini saya menyajikan pandangan bahwa masalah pokok di dalam proses kemanusiaan terletak pada titik Ketuhanan dalam "dimensi vertikal", dalam arti pendahulunya melalui penghayatan yang akan dengan sendirinya meningkatkan kesadaran pribadi ataupun kelompok sampai pada kemanusiaan seutuhnya.

Asal ada kesadaran yang melekat dan terkurung alam nyata walaupun atas nama atau dengan pernyataan niat apa pun, lebur

kita di alam lahiriah. Di dalam alam batiniah pun ada tingkatan-tingkatan yang rumit. Tidak mungkin dijangkau melalui akal, toh alat itu hanya mampu menampung hal lahiriah melalui pancaindera.

Melalui apa yang dinamakan "Kebatinan Jawa" yang selalu ada tekanan, sama saja dalam tarekat Islam yang telah jelas dalam ilmu tasawuf yang diwarisi Ibn al-Arabi, bahwa alam batiniah dan perkembangan pemahaman Ketuhanan yang sejati harus melalui berbagai alam halus sebelum sampai pada makrifat atau leburnya ke-Aku-an pribadi, kecuali sebagai utusan kehendak Ilahi.

Siapa yang berani menyatakan "sudah mencapai kesempurnaan hidup", "pengertian" mengenainya pun masih di alam "pemikir". "Pengalaman pencerahan batiniah pun" masih di alam wujud walaupun terkadang sangat halus. Kebenaran mutlak atau disebut "hakiki" pun hanya berupa pancaran Tuhan yang memang dimungkinkan bergandeng dengan alam-alam yang ditempuh makhluk yang disebut "manusia". Bagaimanapun, yang mutlak masih "milik Tuhan", tak tercakup alam terbatas yang disebut "orang". Oleh karena itu, sewajarnya bahwa "pengadilan" (atau "kesimpulan" atau "pertimbangan") yang mutlak harus diserahkan pada akhirat, pada saat makhluk berhadapan langsung dengan Ilahi.

Oleh karena itu, sewajarnya kalau kita memilih "iman bulat" dan kekuasaan ilahi, cukup menyerahkan diri selaku alat atau utusan semata-mata agar seluruh penjelmaan wujud hidup berupa perantara (*warana*) kehendak-Nya. Inilah makna "Sumarah" sebagaimana ditemui di mana pun adanya dan tidak hanya (juga belum tentu) di kalangan orang-orang yang menamakan diri dan atau penghayatannya "Sumarah".

Dengan demikian, tidak aneh lagi kalau dalam *riwayat* kejadian-kejadian yang terkait pernyataan demikian, ternyata ada saja isu dan proses "evolusi" yang menunjukkan ketidakseimbangan lahir/batin. Inilah namanya "manusia".

Sebagai pribadi ataupun paguyuban, warga Sumarah sangat memaklumi, melalui sikap kemawasdirian yang khusyuk dan kritis,

bahwa mereka semua adalah manusia biasa yang "tidak bisa berbuat apa-apa" selain dihidupi Tuhan. Kalau mereka ternyata, di dalam proses evolusi sejarah secara pribadi hanya bahwa kita di situ mengungkap zat-zat lahiriah walaupun berpangkalan secara cita-cita pada keselarasan dengan yang mutlak.

Jadi, orang-orang Sumarah tidak perlu berkecil hati—dan orang luar seharusnya tidak perlu memandang mereka "keliru"—kalau di dalam proses yang saya utarakan di sini ada hal-hal yang tidak sesuai dengan cita-cita manusia dari kalangan mana pun, bahkan ada yang berani mengakui bisa mencapai cita-cita itu. Paling tidak, di sini saya sama sekali tidak berniat "mengecat putih" perkembangan paguyuban. Justru saya selanjutnya berusaha demi penempatan proses *melalui* berbagai permasalahan hidupnya organisasi itu selaku *perjalanan* (laku atau penghayatan) yang *menuju* pada penyelarasan hidup sempurna.

Dengan demikian, dan mudah-mudahan sajian saya melalui buku ini bisa diterima oleh pihak dalam Sumarah ataupun luar, sebagai contoh keterbukaan secara mawas diri—yang "nyata", di dalam bentuk cerita, riwayat, atau kupasan saya pandang sebagai sumbangan pada *pengertian* mengenai kejawen modern dan penjabaran hakiki melalui penghayatan. Sekadar riwayat saja. Sejauh ini, diharapkan cukup demi hal-hal mendasar, sebagai pengantar sekaligus permintaan agar pembaca tidak sampai kecewa atau salah tanggap.

Riwayat Pribadi

Meskipun demikian, melalui pembukaan di atas tadi, sudut pandang dan tekad saya sudah tercabut sesungguhnya. Wajar kalau pembaca masih "ingin tahu" lebih banyak mengenai hal-hal yang lumrah. Seperti, memang sering terjadi, kalau ada orang bertanya, "saudara berasal dari mana?", mereka tidak mungkin puas kalau saya menyatakan "dari Tuhan melalui kandungan ibu". Memang, mereka tidak bisa membantah atau menolak pernyataan demikian, tetapi sekaligus jelas belum puas. Sekaligus jelas pula sebenarnya ada kaitan

dan maksud yang cukup berarti di antara riwayat dan tekad pribadi saya dengan naskah ini ataupun dengan sejarah pengolahannya.

Secara lahiriah (awas lho, dengan demikian akan ada riwayat batiniah pula) saya dilahirkan di Beijing Cina pada tahun 1947. Di situ orang tua saya sedang bekerja di YMCA, sebuah ikatan pemuda Kristen, pekerjaan di mana mereka lantas melanjutkan selama dua puluh tahun di Asia, dari 1946 sampai 1966 di Cina, Muangthai, Indonesia, dan Hongkong. Oleh karena itu, saya dibesarkan sampai berusia tiga belas tahun di Asia walaupun orang tua saya berasal dari Amerika dan kemudian akhirnya menjadi warga negara Kanada. Jelaslah, mereka sebagai petugas yang berpangkalan sumbangan cinta kasih berbau Kristen melalui pengalaman sosial, dan saya diwarisi niat menyumbang sosial yang berbau Kristen, bukan semangat yang menjurus ke bisnis atau kekuasaan.

Dengan demikian, saya menginjak tanah Jawa pertama kali pada usia enam tahun, tahun 1954. Kemudian melanjutkan SD sampai tamat (kelas 8) di Sekolah Internasional di Kebayoran Baru (yang waktu itu baru dibuka dan masih kecil). Enam tahun tinggal di Jakarta, namun pada waktu itu agaknya terkurung dalam lingkup bahasa dan budaya Inggris yang tampak melalui kehidupan keluarga dan sekolah. Walaupun dari masa itu saya mampu berbelanja dan berbicara dalam bahasa Indonesia, kemampuan saya masih sangat terbatas.

Ada makna, bukan sekadar cerita, dalam kenyataan demikian. Soalnya, secara lahiriah, ditinjau melalui bahasa dan lingkup sosial, saya masih tetap diwarnai oleh budaya (alam pikiran) Barat modern. Padahal secara jasmani setiap hari saya menginjak tanah Jawa dan dikelilingi orang-orang Indonesia, termasuk orang Jawa yang membantu di rumah. Lebih mengena lagi, pengalaman menyelam di pedesaan di Ciserua, yang waktu itu masih asli suasana desa, bukan seperti sekarang. Di situlah tersentuh rasa saya—melalui sebuah pohon beringin dikelilingi hutan asli, suasana tumbuh-tumbuhan, dan masyarakat desa.

Ada juga dampak langsung dari pengalaman masa kecil saya ke dalam pengertian saya mengenai kehidupan agama. Saya sendiri tidak ingat, tetapi ibu saya baru menyumbang cerita, mengenai perjalanan saya pada usia empat tahun. Selesai tugas orang tua di Cina dan Muangthai sekeluarga sempat sementara ke Amerika lewat Eropa. Ibu saya sampai terkejut waktu berbincang-bincang dengan saya sambil jalan di *Katedral Notre Dame,* Paris. Sambil menyaksikan upacara disertai nyanyian suci, saya rupanya langsung menyatakan kepadanya bahwa nada, irama, dan suasananya "kok mirip para bhiksu Budha" yang telah saya saksikan di Muangthai.

Kemudian, dan ini saya masih ingat langsung pada usia sepuluh tahun, saya waktu lewat di sebuah masjid dan tanpa dicari atau diolah, menerima suara batin jelas dengan makna: "kalau ada sesuatu apa pun di balik permukaan keagamaan yang berbeda jelaslah berupa satu yang sama pada intinya karena hanya begitulah dapat dikatakan mutlak".

Kenangan masa kecil saya yang bertalian erat dengan jalur hidup saya dan menjiwai masalah ini ada lagi. Pada tahun 1961 (usia 13 tahun), saya masih ingat dengan jelas saat saya menginjak pesawat di Bandara Kemayoran menuju Amerika. Yang teringat bukan kata, melainkan kemantepan dan rasa keyakinan sejelas mungkin bahwa saya akan kembali. Seketika sampai pada sekolah menengah ada gambaran yang jelas. Sekolah itu berada di daerah perbukitan, jauh dari kota, di bagian barat negara bagian Massachusetts. Di situ saya masuk asrama bersama sekitar lima ratus murid yang hampir semuanya dibesarkan di Amerika.

Tidak aneh, kalau waktu itu saya merasa terasing walaupun baru sampai masuk lingkungan yang dianggap "lingkungan asli saya". Lebih lagi yang mengesankan saya—waktu ditanya "datang dari mana?", saya menemui suatu jalan buntu. Waktu itu saya menjawab "dari Indonesia". Tangapannya nol dan sepi—mereka sama sekali tidak mengetahuinya, tidak mampu membayangkannya, sekaligus juga tidak mampu menerangkannya. Sadarlah saya waktu itu bahwa di

antara pengembangan rasa yang mengaitkan diri saya dan alam Indonesia dan kemampuan "pengertian" untuk menerangkannya masih ada jarak yang jauh.

Ada beberapa selingan yang tertanam di dalam diri saya waktu itu, yang nyata dalam pengertian, namun belum bulat. Waktu memerintahkan masa itu sekarang saya diiringi pengertian mengenai "rasa" sebagai alat yang lain dari "pemikiran" dan mengenai kehidupan batiniah sebagai imbangan lahiriah. Waktu itu belum paham wacana atau kesadaran itu. Meskipun belum yang tampak diterima secara sadar adalah bahwa memang ada perbedaan di antara pengalaman lama hidup di sebuah tempat dan pengertian mengenainya. Sadar saya waktu itu pun bahwa walaupun orang Barat, seperti orang tua saya sendiri, mungkin telah hidup lama dikelilingi dan di tengah keadaan Asia, belum pasti mengerti atau memahami dalamnya.

Kemudian, selesai sekolah menengah pada tahun 1965, saya mengalih ke universitas di Wisconsin, di kota Madison. Waktu itu memilih ke sana saya sudah mapan dalam pengertian bahwa saya akan mengambil ilmu-ilmu sosial, namun belum jelas akan mengkhususkan pelajaran mengenai Indonesia (maupun bahwa memang dimungkinkan kalau di situ). Akan tetapi, mengingat masa kecil saya, tidak mustahil bahwa perhatian saya secara langsung terbawa ke sana melalui pemberitaan *Kup Gestapu*/*Gestok* yang hampir persis bertetapan dengan awal masa pelajaran universitas saya.

Dengan berita Kup dan segala kelanjutannya yang parah dan sedih, saya secara wajar tertarik mengamati dan memahami keadaan Indonesia. Dengan demikian, saat menempuh sebuah kelas pengantar antropologi budaya awal 1966, wajarlah bahwa ketika melihat buku Geertz, *The Religion of Java*, di depan toko buku bekas, saya langsung membeli dan menyelaminya. Kalau sekarang menilik kembali esai pertama saya yang berpangkalan buku itu, saya masih terkesan—kok inti masalah yang saya selamanya sejak itu mengungkap sudah tampak di dalam pendekatan ilmu saya yang pertama. Meskipun agak khawatir sekaligus bahwa saya "belum maju" kemudian, yang

jelas usaha saya secara ilmiah selamanya mengarah pada pengertian yang bertalian masa kecil dan upaya sadar menjurus pada pengertian alam budaya Jawa dari *dalam.* Paling tidak, saya sejak semula dijiwai niat untuk mengembangkan pengertian ilmiah yang sekaligus maknanya penerangan yang berkaitan dengan usaha untuk "melengkapi" diri saya di dalam arti menggandengkan pengertian dengan apa yang saya telah rasakan semasa kecil.

Kelanjutan dan kelengkapan yang berikut membawa saya ke jurusan sejarah. John Smail yang memegang mata kuliah tentang "Sejarah Asia Tenggara" di Wisconsin. Secara kebetulan nada gong sumbangan dia di lapangan itu adalah penyusunan sejarah yang tersusun atas landasan "sudut pandangan dalam", artinya yang mencakup perspektif orang-orang yang dibicarakan sebagai "subjek" supaya tidak terlihat hanya dari sudut pandang "luar", misalnya waktu menjajaki masalah kolonial agar jangan memandang masalah hanya dari pihak penjajahan, tetapi seharusnya sekaligus dari sudut pandang yang dijajah.

Dengan keterangan yang gamblang, saya sudah memahami pada awal kuliah mengenai Indonesia (ataupun lain tempat) bahwa pergerakan yang dari satu pihak dituduh "teroris" (cap yang dipakai Belanda), dari pihak pejuang kemerdekaan Indonesia terlihat sebagai perjuangan suci. Pada masa itu yang sedang ramai di kampus saya adalah perang Amerika melawan Vietnam. Sumbangan John Smail waktu itu adalah penjelasan bahwa yang dipandang dari sudut pandang Amerika sebagai "teroris komunis" dari sudut pandang dalam diterima sebagai "pejuang kemerdekaan". Dia mampu menjelaskan bahwa waktu di Indonesia "wahyu kemerdekaan" jatuh kepada Bung Karno, sedangkan di Vietnam yang kebetulan menganut komunis secara ideologi, wahyu kemerdekaan jatuh kepada Ho Chi Minh. Jelaslah sekaligus bahwa kalau titik yang sekarang disebut "perang teror" dari sudut pandang lain boleh saja diperlihatkan sebagai perjuangan suci demi pembentukan tataran sosial Islam. Tetapi, hati-hati, dengan demikian saya hanya "membuka masalah", sama sekali tidak "memihak" atau "menyimpulkan". Walaupun bagaimana kita

memang bisa menyimpulkan bahwa para penguasa Amerika masa ini sama sekali belum membuka mata pada kenyataan ini. Saya yakin pula bahwa banyak di antara para ilmuwan Barat yang menjejaki Indonesia juga belum memahami, masih dengan mudah "memihak".

Pokok masalah zaman ini, sesuai awal pengantar ini, sekaligus penghalang utama demi pemahaman para ilmuwan Barat mengenainya adalah "Kepercayaan Ketuhanan". Ada saja di antara mereka yang mengaku secara pribadi "percaya". Namun demikian, patahan ilmiah yang diterapkannya seolah-olah memaksa mereka menyatakan diri "agnostik". Orang-orang seperti Geertz, yang pernah terang-terangan menyatakan "tidak percaya", boleh dipandang "netral". Apa tidak aneh demikian? Padahal kalau saya blak-blakan menyatakan "percaya", tanggapan mereka itu adalah bahwa dengan demikian saya hanya mampu "merekam" kepercayaan dan tidak mungkin melakukan "ilmu" yang sesungguhnya. Pandangan ini bertalian erat dengan sejarah naskah saya ini dan membuatnya wajar, sesuai apa yang saya akan tegaskan nanti, bahwa cetakan pertama buku ini adalah *ini*. Buku aslinya ya ini, yang sekarang ada di tangan. Jangan dipandang seolah-olah "aslinya Inggris".

Saya akan kembali ke situ nanti, sementara alih kembali pada riwayat saya supaya landasan penelitiannya jelas. Setelah masuk jurusan "Sejarah Perbandingan", dengan tekanan pada Indonesia, saya lantas menempuh BA (1969) dan MA (1970) di universitas yang sama. Sekaligus sambil jalan terpengaruh, dan ikut, gerakan mahasiswa anti Perang Vietnam dan pada waktu yang sama terjun di dalam lingkungan "counter culture" pemuda. Kedua keterlibatan itu jelas mewarnai dan membentuk pendirian perilaku saya, dari masa "formitive" sampai sekarang. Dari keterlibatan politik kritis saya dengan demikian sadar bahwa negara saya belum tentu benar, bahkan menghina karena ketinggian kekuasaannya, justru bergerak sebagai penjajah. Jadi, saya bukan orang "nasionalis" dalam arti politik umum, melainkan memihak "universal". Akibatnya, secara praktis biasanya malah "tidak memihak", kecuali pada "kemanusiaan".

Pada tahap kedua, dari budaya "counter culture" saya juga bawa selingan gerakan yang penting. Dengan adanya gerakan-gerakan itu, di antara sebagian yang menjurus pada "dunia baru" (*new age*) maknanya bahwa jurus yang ditempuh oleh negara-negara yang dipandang "maju"dan "modern" harusnya ditilik dengan tanda tanya kritis secara terus-menerus. Dari sisi yang paling nyata, arus perkembangannya diwarnai, malah dijiwai, materi semata-mata—dalam arti yang sekaligus cocok dengan tanggapan demikian secara umum dan lagi pula secara mendalam sebagai unsur pencipta keadaan yang kita semua mengalaminya.

Sampai pertengahan tahun 1969, perhatian saya masih dipusatkan pada masalah-masalah sejarah sosial dan politik. Pada pertengahan September, bertepatan dengan awal-awal mengolah tesis MA saya, saya telah ke desa berdekatan kota Madison. Di situ, sambil naik pohon di atas sebuah bukit di tepi sungai Wisconsin, secara spontan saya "dibuka" secara kejiwaan. Tidak dicari dan tanpa niat khusus di dalam kejiwaan, malah saya pada saatnya juga tidak sadar ada keterkaitan antara dunia kesadaran yang seketika terbuka dengan mistisisme, agama, ataupun Tuhan. Kesambungannya, dalam pengertian, terjadi kemudian.

Akan tetapi, yang jelas pada saatnya berupa pemecahan masalah yang selama dua tahun telah mulai tampak dalam diri saya. Karena perbendaharaan wacana kejiwaan saya masih sangat terbatas pada saatnya, masalahnya masuk ke kesadaran saya hanya dengan pengertian bahwa adanya pertentangan di antara "pemikir" dan "badan jasmani". Menurut kesadaran saya sebelum "dibuka", rasanya seolah-olah perhatian, sadar diri saya masih terkurung dalam pemikiran bahwa "badan" saya masih hanya tempat, belum tahu "dalamnya". Agaknya, saya waktu itu terkurung dipengaruhi pemikir, tetapi misalnya ditinjau kembali sudah mulai pada usia 20 *merasa* ada masalah.

Sambil naik pohon (ternyata ada beberapa pohon tertentu yang pernah menyumbang pada kesadaran jiwa saya) ada dua unsur dari pengalaman itu yang bisa saya utarakan, tentunya tidak mungkin

"disampaikan" secara inti. Pertamanya bahwa sambil naik mula-mula terasa kekakuan badan, sadar dalam bagian-bagiannya dan sadar pula ketidakselarasan di antaranya. Pada titik yang sama, sadar pula bahwa semua bagian diri saya, termasuk nalar pemikiran, yang sebelumnya terasa sebagai kurungan atau penjarah, sesungguhnya berupa alat atau jalur (saya melekatkan gambaran sejauh mungkin dengan wacana yang laku di dalam diri saya waktu saatnya—umpamanya baru jauh kemudian mengerti istilah "piranti" melalui Sumarah) demi kesadaran hidup yang alami.

Kemudian, ternyata bahwa di pohon itu (yang memang saya anggap sebagai makhluk hidup) memungkinkan penginjakan saya sampai kepala saya terbebaskan dari selimutnya daun-daun. Dengan demikian, cakrawala alam pohon-pohon, ladang, sungai, dan langit disertai awan-awan dan sinar matahari terlihat secara bebas dan terbuka. Cukup lama saya berada di situ. Di samping penjelasan "bebasnya alat-alat diri saya" dari tekanan, kurungan sampai menjadi alat demi sesuatu yang lain ada kelanjutannya.

Seolah-olah segala sesuatu yang pernah tertimpa di dalam sadar pengertian saya sekaligus dari bawah sadar dipancarkan ke depan mata sebagai visi bola dunia di langit. Diperlihatkan sebagai proses evolusi hidup di dunia sampai saat sekarang. Di dalamnya terlihat jelas adanya pancaran-pancaran, seperti ledakan kecil atau air mendidih yang terjadi di berbagai tempat yang jelas di tanggapan saya sebagai pembukaan ke alam yang dulunya tertutup dalam evolusi wujud yang biasa tampak. Saya tegaskan lagi, pada waktu itu maupun di dalam proses inti itu, tidak ada sama sekali kata atau pengertian yang mengaitkan semua itu dengan agama ataupun kepercayaan—malah pada waktunya semua saya alami sebagai "alam hidup".

Tinggal satu saat lagi yang pantas diselip walaupun seperti hal apapun yang bersifat batiniah, tidak mungkin "disampaikan" melalui kata seolah-olah bahwa saya lantas menjadi sadar daya hidup diri saya sebagai aliran atau petir listrik yang sama daya hidup di sekitar, terutama dengan pancaran matahari yang sangat tampak. Menyatu

atau *manunggal* dengan alam? Mungkin, namun belum tentu. Toh pada waktu itu pula saya masih tahu diri sebagai "sesuatu". Paling tidak, dan paling aman kalau saya menyebutkan pengalaman itu sebagai "pembukaan alamiah ke dalam alam kejiwaan".

Disusul, setelah paling sedikit sejam, saya perlahan-lahan turun dan bertemu kembali dengan kedua karib yang ikut waktu bertiga berangkat dari kota. Tidak saya terangkan apa-apa mengenai pengalaman itu, tetapi sambil jalan pulang ada rasa kemantapan disertai keyakinan sebulat mungkin bahwa di dalam alam hidup saya seterusnya tidak ada sesuatu apa pun yang mutlak yang perlu dicari—semua yang perlu sudah saya ketahui. Sudah tercakup di dalam saat-saat itu. Jelasnya lagi saya bahwa semua laku sesudahnya hanya akan berupa kelanjutan, berupa jalanan.

Sisa dan akibat pengalaman itu berkelanjutan selama paling tidak tiga bulan dan semuanya menandakan bahwa keadaan diri saya telah diubah susunannya secara abadi, artinya pengalaman itu tidak putus, tetapi mewadah menjadi pangkalan pandangan hidup. Walaupun secara getaran ada pasang-surutnya di dalam gema dan kekuatan, pengalaman itu memang membekali hidup. Jelas pula walaupun saya dialamkan ke situ, pengalaman susah-pahit tak terhindar—proses hidup saya—sama dengan siapa pun, masih melewati berbagai fase.

Nah, dalam perjalanan kemudian, saya mengalami dua proses yang membawa saya menuju pada buku ini. Sambil jalan saya selalu cenderung menyatakan apa adanya secara blak-blakan—sesuai apa yang saya terapkan saat ini. Kerapkali di dalam bulan-bulan sehabis pembukaan ada rekan yang menyatakan kurang lebih: "Oh, kalau pandangan Paul memang demikian, sebaiknya membaca buku ini atau itu". Yang banyak diusulkan oleh mereka menyangkut pengalaman "mistisisme", sebuah kata yang sebelumnya saya belum meresapinya. Dengan demikian, saya baru mulai sadar ada kaitan di antara pengalaman pribadi saya dan alam kejiwaan "mystical".

Dari pihak lain, sehabis pengalaman saya ada perubahan mutlak di dalam sudut pandangan saya terhadap agama. Sebelumnya, sebagai pemuda yang dibesarkan dalam keluarga Kristen dan sambil menempuh sekolah menengah yang juga terkait Gereja, disertai pelajaran agama setahap dengan mata kuliah lain (sampai pada perbandingan agama di tahap akhir) dengan sendirinya saya dipengaruhi. Waktu baru pindah masuk universitas saya masih ikut mempelajari teologi ke-Kristen-an abad ke-19-an. Tetapi, selama saya ikut Gereja, selalu ada tanda tanya dalam diri saya: mestinya memang ada sesuatu di situ, kok kenapa tidak pernah ditegaskan dan disampaikan pada inti masalah, kenapa selalu seolah-olah memperbincangkan masalah dan keperluan kalangan sosial ke-Kristen-an?

Sebelum "pembukaan" jiwa saya asal membaca buku suci apa pun (tidak hanya yang Kristen, tetapi lain-lain pula) di dalam penanggapan saya semuanya masih terlihat kabur—urutan kata mungkin jelas, tetapi makna dan kepentingannya tertutup, belum mengena. Setelah pembukaan (mungkin boleh dikatakan "pembeatan alami") lain sekali keadaannya. Selama beberapa bulan asal membaca buku suci maknanya demikian jelas dan gamblang bahwa saya terkesan: "Lho, hal yang jelas dan tampak seperti itu, buat apa diungkap panjang lebar".

Tetapi, setelah beberapa waktu, semakin menipis kekuatan dan perubahan pandangan saya, semakin tampak pula semua buku suci tersirat kemampuan untuk "mengingatkan kembali kepada yang mutlak". Baru dengan demikian tumbuh pengertian di dalam diri saya mengenai kehidupan beragama.

Lebih dekat pada hati walaupun tetap memiliki keyakinan bahwa apa yang telah saya alami, termasuk sesuatu yang bulat, lengkap, mutlak—jadi, tidak mungkin ada tambahan mengenai hakikatnya—mulai tumbuh sesuatu kesadaran bahwa saya memerlukan tambahan di dalam bentuk patrap demi kelangsungan dan perkembangan kesadaran itu sebagai pangkalan hidup sehari-hari agar dimungkinkan sadar mapan dan selaras. Anehnya (apa ya?),

kesadaran itu terwujud persis pada waktu saya diharuskan menentukan pokok masalah penelitian Ph.D di Jawa. Kesejajaran itu terjadi melalui beberapa jalur.

Pertama, saya terkena wajib militer, yang waktu itu dikenakan pemuda lelaki dalam kaitan dengan Perang Vietnam. Saya waktu itu (dan sampai sekarang), sudah bulat berpegangan prinsip "pacifist" ialah bahwa bagaimanapun saya tidak menyetujui atau mau mendukung perang. Di samping penolakan saya terhadap Perang Vietnam, dalam arti menolak kebenarannya dan menanggapinya sebagai "perang yang tidak adil", sama dengan tanggapan saya terhadap semua sayap dari apa yang sekarang disebut "perang teror", yang tidak masuk akal karena sama dengan menyatakan "perang melawan nafsu ke-Aku-an". Selain membantah perang tertentu prinsip yang jelas bagi saya adalah bahwa "selalu pasti ada jalur yang lebih baik dan tepat".

Untung (saya) waktu itu bahwa pihak "draft board" (jabatan yang bersangkutan) sempat mengakui dan mensyahkan pendirian saya. Akan tetapi, walaupun dibebaskan dari tugas militer, tetap diharuskan menempuh "pengamalan sosial" selama dua tahun. Saya tidak perlu merinci setiap langkah berikut, tetapi hasilnya bahwa saya diizinkan melakukan ganti tugas militer melalui sumbangan sukarela yang disponsori Gereja Kristen Metodis dengan ditempatkan di LPIS (Lembaga Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial) di Salatiga, di Universitas Kristen Satyawacana. Ternyata, satu-satunya kemungkinan untuk mendanai tugas itu ada dari beasiswa Ph.D saya. Dengan demikian, dan secara mendadak, saya dipaksa oleh keadaan memilih topik penelitian. Secara lahiriah, keharusan itu dijelmakan Agustus 1969, sebulan sebelum "pembeatan alami" saya.

Mengingat makna yang terkandung di situ, secara wajar saya putuskan "Kejawen Modern" sebagai masalah pokok. Pada tahap lebih rinci lagi, saya sengaja menentukan bahwa saya akan mencari sebuah aliran kebatinan (saya sudah sedikit memahami banyaknya) supaya dimungkinkan menyelami sekaligus melalui ilmu lahiriah dan

penghayatan batin. Ketentuan ini menjelma di dalam batin saya karena saya sudah yakin sebelumnya, atas dasar pembukaan jiwa, bahwa pada tingkat hakikat tidak ada pertentangan prinsip di antara panghayatan kebatinan (seperti telah dibukakan pada saya) dan alam pemikiran ilmiah (kurungan saya tadi).

Tidak aneh lagi, dengan riwayat dan niat yang tercantum di atas, kalau sikap, landasan, dan pengetrapan penelitian yang saya kemudian jalankan berbeda jauh dari kebiasaan ilmuwan (Barat maupun Timur). Wajar juga kemudian, waktu saya memajukan disertasi bahwa yang dapat diterima oleh para penguji adalah hanya bagian lahiriahnya saja. Mereka akhirnya menyetujui, jadi Ph.D sudah tuntas pada 1980, namun tanggapannya terbatas, diliputi rasa sangsi. Yang diakui sesungguhnya oleh mereka hanya seolah-olah "dongeng" atau "riwayat" yang menurut mereka mungkin bermanfaat sebagai itu, namun tidak sama sekali, pada hemat mereka, mengandung makna demi pemahaman Jawa secara ilmiah.

Wajar juga kalau di dalam kelanjutan karir saya sebagai dosen bahwa selamanya saya melawan arus kebiasaan dan, setangkap saya (jarang secara langsung), tulisan saya dipandang "eksentrik". Memang demikian. Wajarlah karena di dalam pengolahan ilmu Barat sejak Pencerahan Prancis pada tahun 1700-an ada pemisahan tegas di antara *ngelmu* (*kawruh*) dan ilmu (pengetahuan). Padahal saya memandang pemisahan itu tadi sebagai tanda penyakit zaman—si pemikir telah diangkat seakan-akan menjadi ratu/penjajah di dalam diri kita, alat-alat lain disuruh manut kehendak si pemikir.

Sajian saya ini masih tetap dimajukan, sekarang terutama kepada masyarakat Indonesia (bukan hanya ilmuwan pribumi), dengan niat yang masih sejalan dengan tujuan saya semula, waktu mulai menuju ke Jawa (aneh buat saya kalau terpaksa disebut "lapangan").

Oleh karena itu, dedikasi buku ini adalah pada "iman bulat sedunia". Gambar di permukaan buku ini terkait dua penglihatan yang sejurus. Sambil diberkahi wahyu Sumarah pada tahun 1935

Sukinohartono diperlihatkan sebuah kelereng retak. Itu diartikannya sebagai petunjuk bahwa manusia belum mencapai "iman bulat", dan bahwa makna dari penghayatan Sumarah adalah tugas untuk mengembangkan iman bulat. Sekaligus bola dunia yang ditengahkan di situ menggambarkan dunia seperti saya telah menyelami pada 1969, dalam rangka sebuah pengalaman yang masih melandasi karya ini. Bola dunia yang menjadi "rumah manusia" kita semua ternyata sedang melalui serangan parah, mendekat malapetaka lingkungan. Ternyata, kita sudah mampu "membunuh diri" di tahap pribadi maupun global, demi keperluan tertentu di kalangan tertentu. Kalau demikian, perlakuan manusia, seolah pribadi yang mengikuti kelompok atau selaku keseluruhan manusia, tandanya semakin jelas bahwa apa yang kita perjuangkan masih "memihak", masih mewakili sebagian badan (si pemikir umpamanya) atau sebagian kelompok (belum semua manusia).

Atas dasar pengalaman dan persaksian pribadi, saya tetap yakin bahwa pada hakikatnya kita semua berupa sesuatu kesatuan yang mutlak tunggal. Kesatuan lahiriah hanya mungkin tampak melalui penghayatan batin berbarengan dengan kesadaran (bukan hanya cita-cita) kesatuan alam semesta di bawah naungan Tuhan.

Meskipun corak dasar dari analisis saya sudah terbentuk sebelum penelitian dimulai, logika hubungan yang bersemayam dalam evolusi Sumarah baru muncul melalui pengalaman ketika terjun di lapangan. Memang niat saya yang menentukan masalah dan tekanan dalam kasus yang saya presentasikan ini. Akan tetapi, di sini logika para informan tampil dalam pengertian mereka sendiri. Sebelum bertemu dengan Sumarah, saya sudah memfokuskan perhatian terhadap soal memahami hubungan yang terjalin antara kesadaran, kebudayan, dan masyarakat serta mencari gerakan yang menekankan praktik (dan kesadaran). Ini sedikit banyak membantu kita mengaitkannya tanpa perlu diricuhi kecenderungan kultural.

Memang ada bias subjektif yang mendorong saya menuju Sumarah sebagai sebuah subjek penelitian karena basis seleksi

berhubungan erat dengan ranah praktik dari organisasi tersebut. Namun demikian, bukan berarti dalam melihat subjek saya menyaring beberapa bahan melalui 'keyakinan' maupun asumsi tertentu. Sebaliknya, gerakan tersebut sangat cocok bagi subjek penelitaian saya karena ia tidak mensyaratkan beberapa keyakinan atau bahkan pernyataan komitmen sebelumnya. Praktik spiritualnya pun terbuka, hanya didasarkan atas komitmen terhadap pembenahan dan pertumbuhan sisi dalam (batiniah) yang bersangkutan. Dengan begitu, meski studi ini telah dibentuk oleh beberapa faktor subjektif dan pribadi, tidak berarti mengimplikasikan kerangka-kerangka penafsiran ditentukan sebelumnya.

Kerangka interpretasi muncul melalui proses penelitian. Pada tataran awal keterlibatan dengan Sumarah, saya menghindari model penelitian yang sifatnya sistematik. Sudah barang tentu, saya sadar sepenuhnya tentang (dan terbuka akan) kenyataan bahwa saya sedang akan menulis sebuah tesis. Akan tetapi, selama satu setengah tahun saya tidak membiarkan kenyataan itu mendikte pola aktivitas saya. Alih-alih demikian, saya justru mengikuti praktik spiritual gerakan itu dan ingin mengetahui Sumarah sebagaimana dilakukan para pengikut atau orang dalam. Saya juga membuat jurnal, yaitu catatan tentang hasil wawancara, sesi sujud, dan refleksi pribadi. Secara gradual, masukan tersebut menjadi kurang bersifat personal dan lebih terarah serta cenderung deskriptif. Di dalamnya, saya sering memasukkan eksperimentasi cara menyusun bahan dan di sana terdapat proses saling pengaruh antara pemikiran saya dan bahan yang diperoleh dari Sumarah.

Di berbagai tempat, saya merujuk sumber dokumenter sebanyak mungkin. Sumber tertulis tersebut lebih mudah diolah atau dikonfirmasi ketimbang informasi yang berasal dari para informan. Saya mulai menggunakan sumber tertulis secara aktif setelah meninggalkan Pulau Jawa. Dalam hal ini, berkas itu paling tidak mengimbangi dan menambah pengertian mengenai pola yang sudah jelas terbentuk lewat wawancara. Hampir semua detail yang ditampilkan di sini

disandarkan pada perhatian saya selama melakukan proses wawancara, kendati disertakan juga beberapa referensi tertulis semaksimal mungkin. Selama wawancara, saya aktif menyatakan pemahaman pribadi tentang peristiwa dan mencoba mendapatkan timbal-balik yang bernilai positif. Dari sinilah struktur dan logika interpretasi, begitu juga bahan-bahannya, berasal dari dialektika antara kemasgulan serta kesan saya dan apa yang dimiliki oleh Sumarah.

Interaksi yang terjalin selalu bersifat informal. Ketika berada di lapangan, saya jarang mencatat dan tidak pernah menggunakan alat perekam. Saya hanya kadangkala menulis nama, tanggal, atau detail dalam suatu wawancara atau pertemuan. Kemudian setelah itu barulah mencatat beragam topik dalam suatu urutan tertentu. Dalam beberapa hari, saya menggunakan coretan tersebut sebagai dasar untuk merekonstruksi wawancara pada catatan harian saya. Praktik meditasi mempunyai relevansi langsung baik terhadap informasi yang diperoleh maupun ketepatan dalam mengingat kembali. Latihan Sumarah diarahkan menuju latihan kesadaran secara berkelanjutan dalam kehidupan sehari-hari, yakni menuju pada penerimaan yang tak tersaring (*unfiltered receptivity*). Menurut pengalaman saya, kemampuan untuk menerima dan mencatat dilatih secara terus-menerus sebagai seorang juru bahasa di dalam latihan sujud. Saya sendiri merasa terdorong untuk menghidupkan meditasi *di dalam* wawancara. Dengan demikian, latihan meditasi dialami sebagai latihan "penerimaan secara terbuka" yang secara langsung mendukung kemampuan saya untuk "menangkap" kemasukan cerita maupun pengalaman kejiwaan yang dibukakan oleh "informan".

Hubungan antara praktik dan penelitian merupakan sesuatu yang juga fundamental untuk memahami dinamika di dalam sejarah Sumarah. Meski beberapa orang akan menemui kesulitan dalam hal penerimaan bahwa partisipasi membuka jalan untuk mendapatkan informasi, mereka mungkin menanyakan tentang perkembangan 'logika batin' dalam tafsiran. Pertama, saya berpendapat bahwa di dalam dimensi penafsiran terdapat nilai deskriptif terhadap kajian

ini, yakni ia mempresentasikan *perspektif,* begitu juga bahan yang tidak akan bisa tersedia begitu saja di lapangan. Lebih penting, pengalaman praktik spiritual Sumarah merupakan pondasi untuk memberikan pandangan ke arah pola perubahan yang lebih luas. Saya tidak mungkin mendapatkan pola maupun makna transformasi di dalam gerakan tersebut tanpa mengalami secara langsung praktik spiritual gerakan itu.

Ada berbagai hambatan yang muncul dari keterlibatan pribadi ini walaupun secara mutlak tidak ada satu pun paksaan dari Sumarah terhadap saya. Hambatan tersebut merefleksikan komitmen saya pribadi untuk menerima etiket yang secara tidak langsung tertuju pada status saya sebagai 'tamu asing' di hadapan pribumi. Saya pantas sebagai seorang tamu yang 'mengetuk pintu' sebelum masuk rumah orang. Hal ini membatasi saya untuk mendapatkan informasi mengenai isu yang sifatnya sensitif. Saya tetap menyatakan tujuan saya dan mengajukan pertanyaan-pertanyaan, namun tidak berlaku seperti jurnalis seolah-olah berhak mendapatkan informasi yang memang tidak diungkap secara terang-terangan. Batasan itu di-imbangi dengan banyaknya bahan yang tersedia secara terbuka.

Kumpulan sejarah Sumarah, khususnya yang disusun oleh DPP pada 1974, merupakan salah satu sumber paling kaya yang berisi kumpulan dokumen yang menyangkut banyak kejadian secara utuh. Meski demikian, ada kecenderungan untuk "merapikan" rangkaian peristiwa agar sesuai dengan kerangka pemikiran saat menulis. Tulisan yang mengetengahkan fase dua misalnya, ternyata tidak konsisten dengan isi dokumen yang berasal dari masa itu. Ingatan personal dari para informan sudah barang tentu dipengaruhi oleh waktu. Oleh karena itu, dalam merekonstruksi rangkaian peristiwa, saya sejauh mungkin memeriksa silang semua narasi pribadi dengan dokumen yang berhasil dikumpulkan.

Penelitian lapangan sebagian besar dilakukan antara Januari 1971 dan Februari 1974, di mana saat itu saya tinggal di Jawa. Namun, hasil penelitian tersebut mengalami perubahan dan penyempurnaan

seiring dengan kunjungan saya sebulan penuh, tepatnya satu bulan dalam setiap tahunnya dari 1976 hingga 1989. Dari 1971 hingga 1972, penelitian yang saya lakukan masih berupa aktivitas paro waktu saja, sedangkan masa paling intensif adalah pada 1973. Hampir semua bahan pokok untuk penulisan tesis berhasil dikumpulkan pada tahun itu.

Selama penelitian, saya rutin membuat catatan dalam bentuk jurnal. Semua catatan itu saya kumpulkan dan menjadi sepuluh jilid, setiap buku setebal 200 halaman. Akan tetapi, saya tidak membuat catatan maupun menggunakan alat perekam selama wawancara berlangsung, tetapi hanya menulis nama dan tanggal. Selain itu, saya juga tidak mengajukan tanya-jawab, tetapi langsung terlibat di dalam percakapan mendalam. Setelah setiap pertemuan, saya menulis daftar tema yang muncul. Biasanya, beberapa hari kemudian saya menggunakan semua catatan yang tersimpan dalam ingatan untuk merekonstruksi percakapan secara menyeluruh dan saya tulis dalam bentuk esai.

Semua yang terekam dalam jurnal, bukanlah semata rentetan infomasi yang saya kumpulkan dari wawancara. Dalam fase awal penelitian, banyak dari isi jurnal merupakan kumpulan refleksi dan observasi personal, komentar tentang lingkungan, dan analisis kritis mengenai berbagai kendala yang saya hadapi terkait dengan masalah itu. Jurnal itu juga memuat laporan yang menurut saya relevan dengan subjek penelitian saya. Pada saat yang sama pula, saya masih ikut penghayatan sepenuhnya. Cara membangun pemahaman diri dengan terus-menerus membongkar ulang, dan menyusun kembali konstruksi pemikiran saya selama riset berlangsung. Pada tahun kedua, hampir semua catatan meliputi dimensi praktik dalam sesi meditasi dan bukan aspek historis kebatinan Jawa. Pada tahun ketiga, dan bersamaan dengan gerak evolusi yang terjadi dalam diri saya, apa yang saya bangun menjadi lebih objektif, faktual, dan relevan terhadap subjek tesis yang saya bidik. Masa paling intensif adalah selama perjalanan ke luar Solo sepanjang tahun 1973. Ketika masih berada di Solo,

konsentrasi saya tertuju pada aspek praktis dalam Sumarah, yaitu aktivitas sebagai penerjemah dan partisipan. Dari semua catatan yang saya buat, kurang lebih hanya 700 halaman yang saya anggap relevan dengan tesis ini, sedangkan sisanya berkaitan dengan proyek yang lain.

Ketika memulai masa penulisan tesis, saya membaca kembali jurnal yang telah tersusun sambil membuat urutan daftar secara indeksikal. Saya mengurutkannya berdasarkan subjek, informan, waktu, dan tempat (seringkali dalam setiap *heading* muncul nomor yang sama). Saat menulis, saya menggunakan indeks tersebut untuk menemukan bahan yang relevan terhadap apa yang tengah saya kerjakan. Saya juga memeriksa rangkaian narasi dengan bersandar pada dokumen dan merujuknya dalam catatan khusus.

Sedikit sekali referensi mengenai Sumarah yang diterbitkan. Itupun hanya uraian sepintas lalu di dalam pembahasan umum tentang kebatinan Jawa (misalnya, dalam Epton, Geertz, Hadiwijono, Subagya, Kertorahardjo, dan Lee). Bahkan dalam literatur Indonesia pun, publikasi tentang Sumarah yang tersedia untuk kalangan publik juga masih terbilang kosong.

Akan tetapi, terbitan intern Sumarah dan rekaman dokumenternya begitu melimpah. Terdapat beberapa publikasi Sumarah, termasuk pamflet pendek, yang telah beredar ke luar organisasi. Dalam publikasi intern lainnya, juga terdapat kumpulan ajaran, transkripsi ceramah yang disajikan para tokoh, dan sejumlah tulisan sejarah gerakan ini. Selain publikasi tersebut, yang biasanya berbentuk stensilan, ada setumpuk arsip tentang dokumen organisasi (baik berupa naskah ketikan maupun sudah stensilan). Lebih dari 14 tahun terakhir, hampir seluruh rapat yang digelar sudah direkam dan sebagian bahkan telah ditranskripsi dan diedarkan hingga tataran paling bawah dalam organisasi Sumarah.

Ibu Wondo, di Ngawi, memberi kesempatan kepada saya untuk meminjam dan memfotokopi dokumen yang disimpan suaminya

(yang menjabat sebagai sekretaris Sumarah dari akhir 1940-an hingga awal 1960-an). Selama masa tersebut, Suwondo mengetik ulang bahan yang dia kumpulkan dan juga seluruh edaran serta laporan organisasi. Kemudian semuanya dirangkum menjadi 6 jilid dengan 1900 halaman. Keenam jilid tebal itu menjadi sumber yang paling penting untuk perkembangan Sumarah dari 1949 sampai 1962. Terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Ibu Wondo atas kepercayaan yang ia berikan.

Saya juga berhutang kepada Arymurthy, Sutardjo, dan Ali Umar di Jakarta. Mereka telah memberi saya kuantitas sumber dokumenter yang luar biasa meliputi periode akhir 1960-an sampai 1970-an. Dalam dokumen tersebut termuat sejumlah laporan konferensi dan kongres, kumpulan transkripsi tuntunan sujud, arah/ tujuan organisasi, versi sejarah gerakan, dan *booklet* organisasi yang telah diterbitkan (semuanya kurang lebih mencapai 1500 halaman). Di Surabaya, Sukardji menyediakan foto kopian dari sejumlah publikasi Sumarah yang berada di bawah otoritasnya (regional Surabaya). Sedangkan di Solo, Sri Sampoerno memuluskan jalan masuk bagi saya untuk mengakses kumpulan arsip Sutadi, termasuk surat dari aktivitas korespondensinya dengan rekan Sumarah. Kemudahan yang sama juga saya dapat dari Karyono di Ponorogo. Selain memberi jaminan keleluasaan, dia juga membantu saya (mengetik) saat bersentuhan dengan arsip Sumarah di wilayahnya. Masih banyak lagi yang lain dan tidak mungkin saya sebutkan satu-persatu, dengan kemurahan hati memberi saya setumpuk foto kopian laporan, surat, dan publikasi Sumarah yang tidak kalah informatifnya. Kepada mereka saya ucapkan banyak terima kasih.

Kongres pertama Sumarah pada 1950, sempat memunculkan ide mendirikan majalah atau koran organisasi. Akan tetapi, gagasan tersebut tidak kunjung terealisasi sampai awal 1970-an. Pada 1971, bidang kepemudaan organisasi Sumarah wilayah Surabaya mulai mendirikan sebuah majalah (berupa stensilan) yang terbit dua bulan sekali, *Guyub.* Majalah itu terbit secara rutin hingga awal 1974. Saya

sendiri mempunyai delapan dari tiga belas nomor, yang semuanya telah komplit menjelang tutup tahun 1973. Apa yang diangkat dalam majalah itu tidak begitu penting bagi naskah ini, sebagian besar berisi ceramah awal para tokoh Sumarah dan nyaris semua tersedia dalam berbagai macam bentuk penyajian. Ada sejumlah artikel yang ditulis para pemuda Sumarah yang memberi pandangan berarti tentang hubungan mereka dengan dimensi latihan.

Pada 1972, para anggota dewasa dari Cabang Sumarah Jakarta mulai menerbitkan *Esti Rasa Tunggal*. Kendati diterbitkan oleh cabang, majalah ini masih belum diakui sebagai suatu badan resmi Sumarah. Seperti *Guyub*, majalah tersebut berisi kumpulan ceramah awal para tokoh yang diterbit-ulang. Tetapi, juga dimuat didalamya berita dan catatan organisasi.

Pada Juni 1976, sebuah buletin resmi Sumarah mulai diterbitkan oleh sekretariat DPP. Bulletin ini merupakan sebenarnya adalah penerus dari kedua majalah di atas karena masih mengangkat tema yang sama. Ia kemudian menjadi sumber informasi mengenai perkembangan terkini yang terjadi di Sumarah. Apa yang diangkat dalam buletin tersebut adalah ceramah spiritual terbaru dan catatan organisasi, termasuk laporan konferensi dan catatan mengenai perubahan keanggotaan dan kepemimpinan lokal. Saya hanya menyimpan empat dari seluruh nomor; tiga nomor terbitan 1976, satu nomor terbitan 1979, serta beberapa terbitan tahun 1980-an.

Surat para tokoh Sumarah biasanya berkenaan dengan berbagai urusan penting yang menyangkut organisasi. Sebagian, meski bersifat individual, telah disebarluaskan ke tingkat cabang. Beberapa yang berada di tangan saya terbagi menjadi empat katagori: korespondensi saya dengan Sumarah, surat-surat Sukino, Sutadi, dan kumpulan surat yang terdapat dalam *Himpunan Wewarah* karya Suwondo. Korespondensi saya dengan Arymurthy, Warsito, Sri Sampoerno, dan Ibu Sardjono memberikan banyak informasi dalam tulisan ini. Saya memiliki empat belas pucuk surat yang ditulis Sukino pada akhir 1940-an hingga penghujung 1960-an. Di antara yang paling penting

adalah surat Sukino kepada Kiai Abdulhamid, Sutadi, Sri Sampoerno, dan Sujadi. Sekitar dua belas pucuk surat Sukino lainnya sudah terlampir dalam kompilasi Suwondo. Sedangkan surat-surat Sutadi, setidaknya yang saya simpan, sebagian besar berkaitan dengan berbagai persoalan praktis administratif. Saya sendiri memiliki paling tidak tiga puluhan surat yang semuanya ditulis pada akhir 1940-an. Beberapa yang paling penting adalah berisi tanggapan terhadap sejumlah pertanyaan dari Jawa Timur mengenai proses pengorganisasian Sumarah, sedangkan lainnya berupa detil instruksi latihan. Dalam koleksi Suwondo, yang tersimpan dalam *Himpunan Wewarah*-nya, terdapat banyak surat yang bukan hanya tulisan Sukino, melainkan juga Surono. Sebagian surat Surono memiliki signifikasi yang begitu besar, khususnya surat yang isinya "memensiunkan" Sukino pada 1957.

Dokumen yang berasal dari konferensi dan kongres Sumarah merupakan sumber informasi penting. Di sana terdapat daftar anggota, jabatan kepengurusan, aktivitas organisasi tingkat daerah, dan pembahasan tentang masalah di tingat nasional. Informasi yang saya miliki banyak berbentuk laporan akhir yang hanya merupakan spesifikasi sejumlah keputusan organisasi. Namun begitu, hampir semua dokumen menyimpan detil yang berguna. Tidak sedikit dari laporan itu yang melampirkan transkripsi ceramah atau tuntunan sujud para pemimpin Sumarah dan ringkasan tentang sejumlah bahasan dan perdebatan selama perhelatan itu. Di sini saya hanya menuliskan daftar manuskrip yang tersimpan dalam koleksi saya. Banyak dari manuskrip tersebut juga terdapat dalam *Himpunan Wewarah*-nya Suwondo dan sejarah DPP. Keduanya juga menyimpan berbagai macam jenis informasi seputar konferensi Sumarah dan tidak saya tulis di sini. Saya juga memiliki sejumlah dokumen meliputi seluruh konferensi yang digelar Sumarah, termasuk rapat tingkat nasional dan regional (khususnya Jawa Timur). Dokumen yang tercantum di bagian "sumber tertulis intern", di bagian bibliografi ini merupakan dokumen resmi organisasi dan saya urutkan berdasarkan tahun. Selain itu, saya juga menyertakan referensi

sejumlah daftar keanggotaan yang paling penting (yang saya miliki) dan dokumen organisasi lainnya.

Riwayat Naskah dan Pengakuan

Ada baiknya kalau saya memulai dengan sebuah kesimpulan yang harus ditegaskan kepada para pembaca versi ini, di dalam bahasa Indonesia, dari naskah ini. Biasanya kalau ada buku keluaran ilmuwan luar mestinya ada versi "asli" di dalam bahasa mereka. Di sini, saya tegaskan bahwa kali ini terbalik. Memang, ada naskah-naskah awal dalam bahasa Inggris. Tetapi ternyata dan sesungguhnya *inilah* yang baru berupa buku matang dan bulat, inilah yang harus dipandang sebagai "asli". Versi Inggris sebelumnya belum bulat.

Pertama kali tahun 1975, waktu sudah diuji di Wisconsin dan pada prinsipnya diterima dengan judul "The Evolution of Sumarah in Javanese Mysticism". Garis besar dan dua pertiga dari permasalahan yang keluar di sini sudah nampak. Pada 1979, selesai versi kedua yang dimaksudkan bagi saya sebagai tesis Ph.D, dengan judul "Transformations in Javanese Mysticism". Termasuk riwayat ini, tetapi dikatikan dengan pemahaman Jawa, sejarah Indonesia, pertumbuhan gerakan New Age di dunia, dan teori pendekatan *mysticism* (kebatinan). Oleh penguji-penguji saya tidak dapat diterima—permintaannya supaya disusun kembali supaya yang masuk hanya "riwayat Paguyuban Sumarah", sedapatnya tanpa tafsiran. Dengan demikian, yang sesungguhnya diterima oleh mereka hanya dibatasi cerita. Atas penerimaan itu saya berterima kasih kepada dosen pembimbing saya, John Smail dan juga kepada Ben Anderson, karena dia juga memberi tanggapan dan usulan banyak demi penyempurnaan kemudian. Versi kemudian (1980) diterima sebagai Ph.D di Jurusan Sejarah University of Wisconsin dengan judul "The Sumarah Movement in Javanese Mysticism". Versi itu memang publik dan sampai sekarang ada di perpustakaan atau melalui University Michigan.

Tetapi versi itu, yang berbeda jauh dari ini belum berupa buku. Saya menawarkannya kepada penerbit berulang kali, tidak diterima. Pada tahun 1986 dan akhirnya 1993 saya mengolah kembali dengan tambahan. Pada 1996, waktu saya ada di Yogya, sempat mengolah lagi sedikit, tetapi walaupun belum terasa matang saya izinkan masuk website dengan judul "The Inner Islamization of Java". Melayang di website itu kurang lebih sepuluh tahun (www.sumarah.net). Di sini terima kasih kepada Laura Romano dan Gary Dean yang membantu peredarannya.

Versi terakhir itu bagi saya memang belum matang dan bulat. Kemudian versi itu dikejar oleh Mas Chandra Utama. Dia tahu saya melalui buku saya yang pertama, *Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa* (diterbitkan *LKiS,* 1998). Setelah itu kita mulai berhubungan melalui email dan beberapa kali bertemu di Yogyakarta. Atas niatnya itu, (saya masih mogok, tanpa daya menulis) dia mulai menerjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Setelah tuntas dia pula yang mencari penerbit, sampai akhirnya diterima oleh *LKiS*. Dengan demikian, dia bukan hanya "penerjemah" buku ini, melainkan juga menjadi penggerak yang menghidupi buku ini kembali. Atas jasa besar itu saya berterima kasih lahir/batin karena dengan demikian bukan hanya naskah ini yang sekarang tampak (mudah-mudahan demi kepentingan orang lain), melainkan saya pula yang diberi angin dan gairah kembali. Setahun lalu, pada penghabisan 2006, saya sudah menerima bahasa Indonesianya melalui email. Waktu membaca terharu saya—dia sudah betul-betul menyentuh bahasa Inggris saya, memasuki wacana dan mengalihkannya dengan baik. Itu bukan sembarangan. Dengan demikian saya merasa kehormatan karena perhatiannya mendalam.

Sekarang selama sebulan, November-Desember 2007, saya sedang mengoreksi dan membulatkan dengan banyak tambahan yang saya menulis langsung dalam bahasa Indonesia. Soal terjemahan, lebih-lebih bagian yang menyangkut teori atau kejiwaan, bukan hal sepele. Walaupun hampir semuanya tepat, mungkin sampai sepuluh

kali terjadi membalik makna. Wajar pula kalau demikian, karena Inggris pun belum mapan dan terkadang muluk-muluk akhirnya beberapa bagian yang ketahuan saya coret. Dengan demikian, naskah ini juga ternyata lebih gamblang. Di sini terima kasih kepada teman seperjuangan selaku penulis, Elizabeth Inandiak, karena dia memberi kelonggaran di rumahnya yang tampak sesuai dan membantu penyelesaian.

Kedua, ada prinsip penyempurnaan di mana saya mungkin boleh dikatakan "keras kepala". Mas Chandra telah mengikuti kebiasaan penerjemah di sini dengan mempertahankan banyak kata umum dari Inggris yang belum tentu gamblang bagi pembaca yang belum mengenal Inggris. Malah saya sendiri terkadang merasa kurang terang dengan demikian. Hampir setiap kali jadi saya merubah sedapatnya ke dalam bahasa Indonesia yang biasanya digunakan setiap hari.

Mungkin separuh dari perubahan itu boleh dikatakan kata umum, tanpa dampak kepada maksud (walaupun pasti lebih mapan setelah di dalam bahasa Indonesia). Tidak perlu mengatakan "refleksi" kalau ada "cerminan"; jangan menyebut "materi/spiritual" kalau ada "lahir/batin"; kenapa "spiritual" dan tidak "rohaniah" saja. Memang banyak kata Inggris sudah masuk ke dalam bahasa Indonesia dan juga dipahami, tetapi ternyata pula lebih mapan kalau sejauh mungkin dihindari.

Ada pula, terkait tadi, cukup banyak kata yang, kalau tetap, di dalam bahasa Inggris, memang tidak mengena. Di dalam Sumarah penghayatannya disebut "sujud". Waktu saya Inggriskan saya menggunakan "meditation". Kalau di-Indonesia-kan kembali sebagai "meditasi", walaupun sudah agak umum, maknanya di sini lain. Jelas berbau Buddhis dan ada anggapan umum (jelas berlaku di Sumarah sampai sekarang) bahwa di dalam "meditasi" ada "pengosongan" tanpa Ketuhanan.

Lebih lagi kalau menamakan "aliran kebatinan" "Sekte mistik"—harus yang asli; yang berbau Inggris tadi menimbulkan dua salah

paham pokok di sini (dan apa tidak lucu kalau tidak memakai yang asli!). Di dalam bahasa Inggris, istilah "mysticism" sama sekali tidak punya arti yang sama dengan kata "mistik" (yang sepintas terkait) dalam bahasa Indonesia. "Mysticism", dalam bahasa Inggris, menunjukkan "ngelmu manunggal", atau di dalam lingkup Islam "tasawuf dan tauhid". Padahal "mistik" di Indonesia selalu ditanggapi sebagai klenik (*magic*) dan soal maujud atau ghaib. Sekaligus "sekte" (dari "sect") menunjukkan "sebagian agama" (umpamanya "Baptis" sebagai "sect" dari agama Kristen). Padahal "aliran", di dalam lingkungan kebatinan justru dimaksudkan sebagai pernyataan berdiri sendiri. Cukup sebagai contoh dengan istilah-istilah yang terucap di atas. Yang lain juga banyak yang cukup mendasar dan mudah menimbulkan salah paham dengan segala akibat (tidak perlu "konsekuensi"). Dengan demikian, ada dua pernyataan yang perlu ditegaskan.

Yang *pertama* adalah bahwa saya sendiri tanggung sepenuhnya atas bahasa Indonesia yang sekarang berwujud di dalam naskah ini. Adapun yang salah masih mungkin sekali terpengaruhi keterbatasan saya dalam bahasa Indonesia—atau malah saya salah semata-mata. Kalau demikian saya minta maaf sebelumnya.

Di sini pantas pula menggarisbawahi sekali lagi bahwa versi ini, di dalam bahasa Indonesia, yang harusnya dipandang "asli". Menilik judul ini seketika jelas makna yang saya maksud. Dalam bahasa Inggris apa mungkin menyampaikan makna yang sama dengan "Hakikat melalui Penghayatan Sumarah". Kira-kira kalau di-Inggriskan harus "Truth Through Practice of Surrender", namun jelas tidak mengena. "Truth" hanya berdekatan dengan "hakikat" kalau dengan huruf (T) besar dan hanya diketahui demikian di dalam lingkungan tertentu—bagi kebanyakan orang awam pandangannya "tidak ada hak yang mutlak". "Surrender" hanya mungkin diartikan "penyerahan" di dalam arti "angkat tangan", tidak mungkin menyentuh kesumarahan sebagai sikap kejiwaan. Dengan demikian, harus ditegaskan, dan memang berlaku demikian melalui keseluruhan dari

naskah ini, bahwa saya sendiri baru merasa plong melalui bahasa Indonesia yang sekarang nampak di sini.

Kedua, termasuk pengakuan dan terima kasih kepada *LKiS*, dan khususnya Mas Ahmala Arifin di redaksi. Ternyata selama bulan ini dia, disertai tanggapan yang kritis dan jelas, telah dengan baik hati (dan tidak mudah, karena perubahannya banyak dan tambahan juga banyak, padahal saya sampaikan melalui "word processor" kuno, yaitu pulpen dan kertas) menerima dan membantu penyempurnaannya. Terima kasih sekaligus kepada *LKiS* atas niat mereka sebagai penerbit.

Kemudian bagaimana kedudukan naskah ini dengan Paguyuban Sumarah dan hubungan saya dengan mereka? *Pertama*, harus ditegaskan bahwa naskah ini disajikan oleh saya sebagai seorang diri dan sama sekali bukan pengeluaran Paguyuban Sumarah. Naskah ini, disertai pandang, pendapat, dan tafsiran saya di dalamnya, tidak mewakili Paguyuban dan pada banyak hal belum tentu sesuai dengan pendapat mereka selaku Paguyuban maupun pribadi-pribadi penghayat di dalamnya. Memang sejak pendekatan semula 1971 dan sampai sekarang mereka memahami dan mengizinkan usaha saya. Versi naskah sebagai disertasi (1980) sudah saya sampaikan dan diketahui oleh banyak. Waktu diantar ke Arymurthy dia juga menanggapinya "benar", tetapi sekaligus menyatakan "sebaiknya tidak dicetak untuk umum" karena, kira-kira, mudah disalahtafsirkan dan sangat mungkin terlalu kritis secara politik. Di samping itu, di dalamnya saya membuka berbagai perselisihan intern yang mungkin dipandang tidak baik diumumkan.

Tanggapan demikian termasuk wajar di Indonesia. Toh belum ada aliran yang mau menerbitkan seluk-beluknya demi pemasaran umum. Tanggapan demikian itu juga memengaruhi dan menghalangi niat saya untuk menerbitkan. Sekarang hampir semua yang terungkap telah wafat, yang terakhir Zahid Hussein (2006). Dengan demikian, dan dengan jarak waktu yang cukup longgar mudah-mudahan tidak ada masalah lagi. Nyatanya, mau bagaimanapun, buku ini "diizinkan" di alam sekarang.

Meski demikian, masih ada hal yang penting dan membawa makna mendalam. Seminggu lalu, saya sempat mengabari akan ada buku ini pada pertemuan besar DPP/DPD Sumarah di Srondol, Semarang. Diterima dengan baik dan saya kemudian juga merasa lebih mapan, longgar, dan bebas dengan penyelesaiannya. Akan tetapi, ada satu masalah yang menjadi cukup ramai, yaitu judul pokok: "Kejawen Modern". Dengan judul lanjutan sama-sama plong, mereka dan saya.

Kira-kira dua per tiga dari yang hadir, termasuk pengurus DPP, ada permintaan agar saya mempertimbangkan kembali sebutan "Kejawen". Dari sudut pandang mereka itu, istilah "Kejawen" sangat mungkin menimbulkan kesalahpahaman, terutama buat mereka yang mungkin tidak mengejar seluruh naskah. Mula-mula bimbang saya. Kemudian, di dalam pasujudan, sadar saya bahwa semua yang keluar melalui perbincangan itu malah membuktikan kebenaran dari judul itu. Di dalam rumusan bersama sampai larut malam saya juga menyatakan niat untuk mempertahankan judul ini. Akan tetapi, harusnya para pembaca maklum bahwa dari pihak Paguyuban banyak tidak setuju kalau Sumarah dikaitkan dengan Kejawen. Dengan demikian, tanggapan mereka harus dijelaskan bersamaan dengan maksud saya yang sesungguhnya, supaya para pembaca tidak salah tanggap.

Bagi yang menentang judul itu masalah pokok adalah bahwa di dalam pengertian orang awam istilah "Kejawen" biasanya masih dikaitkan dengan klinik, wangsit, ramalan, hal ghaib, dan hubungan dengan nenek moyang. Semua itu, mereka abaikan, dan bagi Paguyuban Sumarah sendiri, dari sudut mereka, titik tolak dan keseluruhan dari apa yang dimaksudkan adalah Ketuhanan semata-mata, supaya pasrah sepenuhnya kepada ilahi.

Maklum saya. Maklum pula melalui sujud bahwa *justru* peralihan arus perhatian itu yang menjiwai judul naskah ini di web., yaitu "The Inner Islamization of Java", dengan maksud waktu itu (sudah alam lain sekarang) untuk membukakan pernyataan saya

bahwa Sumarah justru sedang mengajak pengikutnya ke dalam sebuah wacana kejiwaan yang citra berpangkalan Islam. Judul itu tidak saya tawarkan sekarang karena jelas bahwa kata "islam" walaupun memakai huruf kecil, pasti akan menimbulkan masalah di Indonesia. Sepuluh tahun yang lalu, waktu saya terakhir mengolah naskah ini, sasaran saya adalah untuk sekaligus menjelaskan (kepada Sumarah maupun kalangan Islam Indonesia) bahwa Sumarah tidak bertentangan dengannya dan (kepada orang luar negeri) bahwa Islam sesungguhnya bukan apa yang dikira oleh mereka. Mengingat alam dunia saat ini, tidak pernah menjadi gagasan untuk menawarkan judul itu sekarang.

Menarik pula bahwa dengan menentang penempatan Sumarah selaku Kejawen, walaupun "modern", pihak Paguyuban agaknya sejajar dengan penolakan penguji disertasi saya. Mereka pun tidak menerima bahwa apa yang saya lakukan terkait atau memberi penerangan mengenai urusan sosial Jawa secara luas. Walaupun demikian, saya justru menyimpulkan, kendati ditentang dua jurus, bahwa sejarah dan orang-orang Sumarah sangat mencontoh "Kejawen Modern". Ini memang berupa salah satu tema utama dari naskah ini. Di sini saya merujuk kepada pembaruan dan penyesuaian yang berjalan secara jelas melalui Sumarah (dan di dalam aliran-aliran lain pula, tentu tidak semuanya) untuk mengembangkan penghayatan Ketuhanan dan mengabaikan unsur budaya Jawa yang lama. Terlihat jelas di dalam naskah ini bahwa para perintis dan penghayat Sumarah justru menghindar perhatian klenik dan nenek moyang, tidak berpangkalan pada filsafat wayang dan sesaji atau kraton. Mereka adalah orang modern.

Akan tetapi, tetap "Jawa". Hampir semuanya berasal dari suku Jawa. Hampir semua pengikut masih sampai sekarang di dalam lingkup ilmu bumi yang disebut "kejawen", ialah di sekitar Yogya dan Solo sampai Malang dengan hanya beberapa cabang di daerah pesisir atau Pasundan. Ini nyata dan sepele. Banyak yang menekuni shalat dengan ibadah Islam, namun kesumarahannya dipisahkan dari pengakuan keagamaan. Jadi, Sumarah bukan tarekat Islam, melainkan aliran kebatinan "Jawa" di dalam arti "Kewajen". Dikejar lagi, ke-

banyakan warga berasal dari lingkungan Kejawen lama ataupun banyak dari kalangan NU dan Muhammadiyah, dan meniup udara Jawa, memakai istilah-istilah yang sangat Jawa (yang di dalamnya disertai wacana Islam tasawuf pula). Makanya, ditinjau dari luar kalau mau menempatkan mereka di dalam sebuah lingkungan yang lebih luas, tidak ada pemilihan kecuali "Kejawen".

Dengan perumpamaan lebih mudah. Kalau saya terpaksa (memang biasanya juga tidak mau) saya harus mengakui diri sebagai "warga negara Amerika". Sekaligus yakin saya bahwa kalau diterangkan demikian di Indonesia sangat mungkin akan timbul anggapan bahwa saya mendukung "perang teror" George Bush. Padahal selamanya saya menentang. Kita tidak mungkin lepas dari anggapan. Walaupun bagaimana niat dan arus perjuangan saya, saya masih tetapi juga membawa ciri dan citra Amerika. Demikianlah dengan orang-orang Paguyuban Sumarah di Jawa. Walaupun mereka menentang Kejawen lama, selaku arus pembaruan di dalamnya, mereka toh masih berwujud dari segala sisi melalui orang, citra, bahasa, dan unsur sosial dari Kejawen lama. Dengan demikian, sebutan "Kejawen" hanya menunjuk ladang yang digarap, bukan bibit yang mereka tanam.

Memang mereka punya identitas dan ciri yang membedakan mereka dari yang umumnya "dianggap" Kejawen. Di dalam hal ini, gandengannya "Kejawen" dengan "modern" mesti menimbulkan tanda tanya bagi para pembaca—apa tidak bertentangan dua kata itu, justru pertanyaan itu yang saya kejar. Kaitan Sumarah, sebagai contoh, dengan lingkungan dan peralihan zaman menjadi pokok masalah buku ini. Dengan demikian, semakin jelas judul ini sudah tetap bagi *saya* walaupun memprihatinkan orang Sumarah Paguyuban. Saya minta maaf kepada mereka kalau di dalam hal ini saya berkeras kepala. Sekaligus saya menegaskan kepada para pembaca: ini keputusan saya yang tidak didukung oleh Paguyuban—jangan beranggapan macam-macam dulu. Jangan menyimpulkan, kecuali mengikuti naskah ini sampai tuntas. Mudah-mudahan dengan demikian orang luar dan dalam mendapat makna dan pengertian baru.

Kalau saya kemudian menyatakan terima kasih sedalam-dalamnyan dan secara lahir dan batin kepada Paguyuban Sumarah dan semua orang di dalamnya yang telah menerima dan membantu saya, ini benar-benar dari dalam diri saya. Walaupun resminya hanya selaku "warga jama'ah" saya memangdang Sumarah sebagai keluarga keturunan saya secara kejiwaaan. Sejak kesambungan saya dengan Sumarah pada 1971 tidak pernah ada tanda tanya mengenai hal itu. Secara Kejawen saya memang diasuh dan "dibesarkan" di dalam lingkup dan melalui penghayatan bersama di Sumarah. Adapun waktu-waktu yang bergelombang, terkadang lepas hubungan agak lama. Sama saja dengan keluarga saya secara jasmani. Toh saya hidup jauh dari mereka, tetap setiap kali kumpul akrab dan nyata disaksikan bahwa kita masih keluarga.

Pengertian itu sebaiknya dikejar satu langkah lagi. Sebagai manusia di alam jasmani, saya bisa saja mengejar silsilah melalui orang tua ke nenek/kakek, buyut, dan sebagainya. Dengan demikian, sangat mungkin menjelaskan ciri tertentu yang diwarisi nenek moyang saya. Akan tetapi, sama hal dengan semua manusia, dan kalau saya mengatakan nama "Stange" (berasal dari bahasa Jerman, artinya kurang lebih "tiang"…) di situ saya hanya menunjukkan ciri tertentu dan toh tidak lepas dari pernyataan bahwa saya adalah seorang saja di antara banyak. Dengan menjelaskan keturunan jasmani saya tidak sama sekali menonjolkan atau mengistimewakan keluarga.

Sama halnya dengan Sumarah. Saya memandang Sumarah sebagai salah satu keluarga kejiwaan di mana saya kebetulan ikut. Keluarga lain ada. Keistimewaan Sumarah hanya berada di dalam keberadaan saya di situ—dan ini hanya buat saja. Lain orang punya lain. Jadi, melalui buku ini saya sama sekali tidak punya maksud untuk menonjolkan atau mengistimewakan Sumarah. Saya hanya membuka cerita dan pengalaman mereka sebagai bagian dari masyarakat Jawa yang sedang melatih kejujuran dan kemawasdirian sendiri-sendiri dan bersama menuju Ketuhanan yang dihayati. Kalau

terkadang keliru atau berselisih pendapat lumrah, kita masih orang di jalan, bukan malaikat.

Di samping terima kasih yang sudah dinyatakan di atas perlu beberapa yang mudah dan singkat. Secara kelembagaan usaha saya selama ini telah dibantu oleh semua lembaga yang saya pernah menempati (cukup melihat riwayat hidup penulis di belakang). Di samping mereka, dana penelitian awal diberi melalui Yayasan Danforth dengan sikap yang lincah dan baik.

Di samping instansi, tentu saja ada orang-orang yang, sadar atau tidak, telah membantu dan mendukung usaha saya. Tonggoel Siagian, teman sejak masa kecil saya di Jakarta, kemudian guru bahasa Indonesia saya di Wisconsin, kemudian perantara tugas saya di Satyawacana, Pradjarto, sekaligus rekan seangkatan di Satyawacana waktu itu, kemudian sejurus di dalam ilmu perbandingan agama. Roger Paget, Harry Aveling, dan Jim Warren telah mendukung melalui kepercayaan mereka pada kepentingan usaha saya selama saya di Curtin dan Murdoch. Kemudian, walaupun dari jauh, Judith Becker dan Laurie Ross membantu karena ternyata sempat memanfaatkan dan dengan demikian membuktikan ada orang yang masih mungkin memerlukannya.

Bekel yang dipikul selama ini pasti menyangkut keluarga. Selama tujuh belas tahun sebagai istri (dan selamanya sampai sekarang bersama mengasuh anak kami, Maya, Luke, dan Tara), Sue Wilson ikut memikul beban saya dan selalu disertai kepercayaan. Saya berutang budi kepada dia dan anak-anak yang juga terkena dampaknya. Kemudian saya berutang budi pada kebaikan Carolyn Betts, istri saya sekarang. Menurut dia sendiri, dia "tidak tahu mengenai" masalah Sumarah atau kejiwaan. Menurut saya keberadaan sikap hidup dan keikhlasan piranti-pirantinya malah mencontoh "kesumarahan". Dengan demikian, karena dia tampak bersedia menampung saya di dalam keadaan apa pun, termasuk mogok atau batal, sedikit demi sedikit saya telah diantar kembali pada keimanan dan keseimbangan. Terima kasih.

Gongnya harus dengan Ananda Suyono Hamongdarsono, sebagai kakak saya seperjuangan, dia telah mengikuti, menyaksikan, dan mendukung sejak awal sampai penutup, dari yang paling dalam secara kejiwaaan sampai yang paling *sepele* di dalam aturan sehari-hari ataupun ilmiah. Sekaligus melalui kesambungan batin antara dia dan saya, dia sudah tahu sebelumnya kesentuhan rasa utang budi saya kepadanya. Tamat.

Rahayu,

Paul Stange

Desember 2007

Pajangan, Sleman, Yogyakarta

DAFTAR ISI

Pengantar Redaksi
Pengantar Penulis
Persembahan Penulis
Daftar Isi

BAB 1
MENJELAJAHI KEJAWEN
Islamisasi Wacana Batiniah
Gerakan Kebatinan Kontemporer
Sejarah Paguyuban Sumarah
Memahami Kebatinan

BAB 2
ASAL USUL
Latar Belakang Sukinohartono
Wahyu Sumarah

BAB 3
PENGIKUT AWAL

BAB 4
REVOLUSI SPIRITUAL
Pandangan Sumarah
Aktivitas-aktivitas Masa Perang
Kemerdekaan Spiritual

BAB 5
BERDIRINYA PAGUYUBAN
Gerakan-gerakan Awal
Latihan Fase Kedua
Formasi Paguyuban

BAB 6
MELINTASI PEMUJAAN
Pola Perkembangan Pengurus Besar (PB)
Peralihan Menuju Fase Dua
Pembersihan Batin

BAB 7
MELINTASI KELOMPOK
Konsolidasi Intern
Keterlibatan Ekstern

BAB 8
MEDITASI SETIAP TITIK
Monisme dan Dualisme dalam Latihan Kelompok Solo
Ortodoksi dan Heterodoksi

BAB 9
MAKROKOSMOS DAN MIKROKOSMOS
Evolusi Sumarah
Kebatinan dalam Kejawen Modern
Menuju Sejarah Spiritual

APENDIKS
BIBLIOGRAFI
INDEKS
BIODATA PENULIS

Bab I
MENJELAJAHI KEJAWEN

Dalam pola keagamaan pedesaan Jawa, masjid sering dilihat sebagai pintu gerbang menuju kuburan. Di sini, Islam memang bergerak, namun belum tentu pada jantung kebudayaan lokal. Sejumlah pemakaman penting memiliki sebuah langgar yang terletak di dekat pintu masuk, namun sering dikunjungi sebagai tempat keramat peristirahatan terakhir para leluhur mereka. Perpaduan ini menandakan bahwa pengaruh Islam telah mencapai pada tataran hubungan antara yang hidup dan yang mati. Pemakaman secara universal merupakan upacara Islam dan sekaligus memberi bukti paling nyata bahwa teknik serupa Jawa pada intinya berubah bentuk dengan datangnya Islam di pulau ini. Akan tetapi, perspektif ini dapat dibalikkan untuk menyatakan bahwa masjid pada intinya masih merupakan sebuah ruang penyucian dan perlindungan sebelum melakukan hubungan dengan alam gaib yang tetap berlanjut menjadi sebuah pusat keterikatan. Perpaduan nyata ini adalah tepat secara metaforis karena bagi kebanyakan orang Jawa, Islam bukanlah sesuatu yang eksklusif. Terminologi Islam, seperti wacana India sebelumnya, memperkuat Kejawen dengan wacana baru tanpa harus menggantinya.

Sifat hubungan itu diilustrasikan dalam kisah Diponegoro, pahlawan dalam Perang Jawa melawan Belanda pada tahun 1825-1830. Di satu pihak, ia dikenal sebagai pemeluk Islam yang ketat ketimbang kebanyakan para keluarga bangsawan kraton Yogyakarta,

namun di pihak lain juga menjalin hubungan dengan Ratu Pantai Selatan (Nyai Roro Kidul). Ratu gaib ini menduduki posisi penting dalam mitos dan berbagai upacara kraton. Ketika perang, Diponegoro bersemedi di dalam gua untuk meminta bantuannya. Pemahaman orang Jawa mengenai hubungan tersebut berakar dalam citra India tentang *karma*, yaitu bahwa setiap individu yang bergantung pada bantuan gaib dalam hidupnya akan memasuki jagat roh saat kematian tiba.[1] Menurut para ahli kebatinan Yogya tahun 1970-an, terkait kasus Diponegoro, kekuatan keimanan sang pahlawan Jawa itu terhadap Islam membuat dirinya tidak akan membayar hukuman gaib tadi. Artinya, keimanan kepada Allah 'mengantarkan Diponegoro' ke tujuan asalnya. Islam, dengan demikian, lantas terkadang digunakan sebagai alat perlindungan bagi mereka yang mempunyai hubungan khusus dengan roh gaib. Perspektif yang sama perihal alam halus tersebut agaknya juga ternyatakan secara tidak langsung oleh para paranormal masa kini yang menyatakan bahwa kekuatan mereka berasal dari Tuhan, bukan dari makhluk halus.[2]

Sebagaimana dicontohkan di atas, Islam dan dunia gaib *kejawen* telah menjadi dua bidang wacana yang saling tergantung satu sama lain sehingga keduanya bukan merupakan ranah yang eksklusif. Wacaba Islam membawa dasar baru bagi upaya batin, tetapi hanya di dalam jagat wacana rohani yang telah mapan. Analogi linguistik tampaknya sesuai untuk menyatakan sifat sejarah keagamaan yang begitu erat terkait itu. Pokok tata bahasa pribumi secara berkelanjutan telah menjadi sesuatu yang saling memengaruhi dengan citra impor dari Islam. Kosa kata Jawa, misalnya, sudah diperkaya oleh banyak kata dari bahasa Sansakerta dan Arab. Kendati masing-masing memberi perluasan, struktur bahasa Jawa tetap bercorak Melayu Polinesian.

---

[1] Informasi utama yang digunakan konteks ini berdasarkan pada karya lapangan tentang Jawa, khususnya yang dilakukan mulai Januari 1971 sampai Februari 1974, dan beberapa kunjungan singkat setiap tahun sejak itu.

[2] Observasi ini juga disebutkan dalam tulisan Woodward, M, "Healing and Morality: a Javanese Example", dalam *Social Science Medicine,* Vol. 21. No. 9, (1985), hlm. 1016. Seperti keterangan salah satu informannya yang menekankan tentang Tuhan sebagai sumber mutlak dari otoritas spiritual.

Sehubungan dengan itu, para sarjana kebudayaan sering menganggap linguistik sebagai ratunya ilmu kemanusiaan, dan menekankan pada analisis bahasa (seperti bahasa Arab terhadap Islam). Jelas bahwa bahasa dan agama sama sekali tidak berada pada posisi *coterminus*. Ini hanya berupa analogi saja, bukan representasi sempurna keseimbangan kekuatan dan wacana rohani di Jawa, melainkan hanya menjelaskan sifat hubungan dan tingkat kedalaman yang bisa dipertimbangkan oleh mereka berdua.

Sebagian orang Jawa masih merasakan Islam sebagai agama asing secara esensial. Artinya, ia bukan bagian pokok dari identitas mereka, seperti halnya budaya India sebelumnya. Budayawan Kejawen lebih cenderung melihat ke belakang pada perpaduan rohani Majapahit Hindu selama lebih dari lima abad yang lalu ketimbang Demak Islam pada masa kemudian. Beberapa tradisi rakyat yang menyuguhkan secara rinci keruntuhan Majapahit memasukkan ramalan bahwa Jawa nantinya akan jatuh di bawah kaki kebudayaan asing selama lima ratus tahun sebelum *Zaman Buddha*, atau era keemasan baru akan membangkitkan kembali jati diri kejiwaan pribumi.[3] Mirip dengan hal itu, pembelaan kalangan Buddhis yang saya ketahui pada awal tahun 70-an meyakini bahwa orang desa tidak perlu 'pindah' agama (konversi ke Buddha) karena secara implisit mereka *sudah* Buddha dan tinggal mengakuinya saja.[4] Bagi orang Jawa, dekonstruksi pengaruh kebudayaan yang melapisi permukaan itu menegaskan adanya

[3] Relevansi peliknya pembahasan ini telah dikaji oleh Dahm, B., *Sukarno and the Strunggle for Indonesia Independence,* (New York: Ithaca, 1969), hlm. 1-20. Kajian umum tentang Jawa otoritatif adalah karya S. Kartosudirdjo, *Protest Movement in Rural Java,* (Singapore: 1972). Saya memperluas kajianya dengan periode Soeharto. Lihat, "Interpreting Javanist Millenial Imagery", dalam Alexander, P. (ed.), *Creating Indonesian Cultures,* (Sydney: 1989).

[4] Statemen tersebut diulang dengan penekanan insidental. Selama awal tahun 1971, saya menyertai Pak Pramono dan Pak Gondo, guru Buddhis dari kelompok yang berbeda di Salatiga, seperti yang mereka katakan pada perayaan desa di Kopeng, Kayuwangi dan Kemiri. Pada tahun 1972 dan 1973, saya mengobservasi perayaan Waisak di Borobudur, Klaten, Wonogiri, dan Manyaran. Melakukan hubungan dengan Buddhis perkotaan, terutama di Jakarta, Semarang, dan Surakarta (Solo) tidak menghasilkan pesan yang sama kecuali menghubungkan orang desa pada konteks di atas.

kemerdekaan budaya, dan menjadi unsur kunci di dalam revolusi nasional.

Di satu pihak, pandangan yang berkembang di tengah masyarakat dan dunia ilmuwan menyatakan bahwa Jawa secara mendasar dan menyeluruh sudah bercorak Islam.[5] Ditinjau dari pandangan ini, memang ada ketegangan antara ortodoksi (santri) dan kejawen, namun sangat baik jika dilihat sebagai sesuatu yang berada 'di dalam' kerangka Islam. Di pihak lain, dasar permasalahan 'Jawa' berada di dalam alam batin yang mencakup semua agama. Representasi kehidupan sosial sekarang merujuk pada hal ini sebagai ketegangan antara 'perpaduan kejawen' dan 'ortodoksi Islam', atau ditafsirkan sebagai divergensi antara kesalehan santri, animisme abangan, dan kebatinan priayi.[6]

Islamisasi Wacana Batiniah

Islamisasi bagaimanapun tetap menjadi tema utama dalam sejarah keagamaan Nusantara selama lima ratus tahun terakhir. Di setiap wilayah, gelombang pe-*mualaf*-an menunjukkan terjadinya proses saling memengaruhi antara Islam dan adat setempat. Sejarah memberikan banyak sekali bukti perihal ketegangan antara budaya kraton di bawah kekuasaan para Sultan dan agama para ulama atau kyai. Literatur Jawa tradisional juga dihiasa beberapa perdebatan seru antara penganut monistik dan dualistik.[7] Berbagai polaritas terjadi

---

[5] Eksposisi paling kuat dari aliran pemikiran ini adalah Woodward, M. dalam bukunya, *Islam in Java: Mysticism and Normative Piety in the Sultanate of Yogyakarta*, (Arizona: Tucson, 1989), dan esai, "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam", dalam *History of Religions*, Vol. 28, (1988-1989).

[6] Dalam konteks politik nasional, ini merupakan isu seperti yang saya paparkan dalam "Legitimate Mysticism in Indonesia", dalam *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 20. No. 2, (1986). Statemen klasik tentang tesis *Santri/Abangan/priyayi* ada dalam karya Geertz, C., *The Religion of Java,* (Chicago: 1976). Sanggahan yang penting adalah karya Koentjaraningrat, *Javanese Culture,* (Singapore: 1985).

[7] Ringkasan bagus tentang pembahasan tersebut terdapat dalam Bousfield, G., "Islamic Philosophy in Southeast Asia", dalam Hooker, M. B. (ed.), *Islam in Southeast Asia*, (Cambridge: 1982).

meliputi analisis kesarjanaan menganggap dua kutub yang sedang bertarung tidak lebih dari citraan mitologi primitif atau kosmologi abad pertengahan. Sejumlah pembahasan seputar masalah tersebut telah mengaitkan tema ini dengan ketegangan masa kini atas pemilahan prasejarah dan pembagian sekte antara Shivais dan Buddhis.[8] Kini, kita teringat bahwa proses saling memengaruhi antara Islam dan adat setempat itu merupakan sesuatu yang halus dan dialektis karena masing-masing ditafsirkan ulang secara terus-menerus melalui interaksi antar keduanya.[9] Beberapa corak baru hadir sebagai penjelasan atas pola sebelumnya, masyarakat pribumi sering memakai istilah Arab untuk mendefinisikan kembali sesuatu yang bercorak adat pra-Islam dan kebatinan.[10]

Di luar polaritas tersebut, ditekankan pula bahwa orang Jawa, seperti kebanyakan para peminjam di mana pun menerima Islam dalam pengertiannya sendiri sambil mempertahankan kelangsungan ajaran lamanya. Geertz menggunakan kisah R. M. Said (Sunan Kalijaga) untuk menggambarkan sifat perubahan itu. Meski pe-*mualaf*-an sang Sunan memang agak menunjukan demikian, kenyataan itu lebih pada lapisan luar ketimbang di dalam batin kehidupannya.[11] Menurut legenda, meski Sunan Kalijaga merupakan keturunan bangsawan Majapahit, ia dikenal sebagai peletak pertama Islam tradisional Mataram, wilayah inti suku Jawa yang berada di sekitar Yogyakarta dan Surakarta. Konversi Sunan Kalijaga diduga terjadi di suatu tempat di pesisir utara Jawa, tidak jauh dari Demak, salah

---

[8] W.F. Rassers, *Pandji the Culture Hero, a Structural Study of Religion in Java,* (The Hague, 1965), khususnya hlm. 65-91.

[9] Pembahasan menarik mengenai hal ini secara partikular, lihat T. Abdulah, "Adat dan Islam di Minangkabau", dalam *Indonesia,* No. 1, (1966).

[10] McKinley, R., memberikan perspektif yang mencerahkan perihal saling memengaruhi di antara ranah keagamaan, dan memperlihatkan bagaimana masing-masing menjadi komentator atas para pendahulunya, Lihat, "Zaman dan Masa, Eras and Periods: Religious Evolution and the Permanence of Epistemological Ages in Malay Culture", dalam A.L. Becker & A. Yengoyan (ed.), *The Imagination of Reality,* (New Jersey: Norwood, 1979).

[11] Geertz, C., *Islam Observed,* (Chicago: 1972), hlm. 26-29.

satu wilayah niaga yang menjadi gerbang masuknya Islam ke Pulau Jawa. Ke-*mualaf*-an Sang Sunan terjadi setelah perjumpaannya dengan Sunan Bonang. Walaupun proses itu melibatkan ranah tirakatan yang berbau India, ia lebih menandakan suatu bentuk penyelesaian kompromistis ketimbang pengingkaran terhadap kualitas rohani yang dulu dipandang penting/pokok dalam dunia Jawa masa Hindu.

Wayang kulit kemudian menampilkan *kelangsungan* yang sama dengan hal tadi secara sangat terbuka. Diceritakan bahwa Sunan Kalijaga berjumpa dengan Judistira, le1an tiada akhir. Sang Sunan memperoleh sebuah azimat yang dibawa Judistira, tokoh Pandawa yang mempunyai pusaka paling ampuh dalam epos Mahabarata versi Jawa. Senjata magis tersebut tidak lain adalah *kalimat sahadat,* atau pengakuan iman terhadap Islam sehingga bisa diartikan secara langsung bahwa pusaka paling ampuh pada era Hindu, walaupun belum diketahui, adalah Islam.

Dalam dongeng yang sama, ortodoksi Sunan Kalijaga ternyata diiringi dengan murtadnya Syaikh Siti Jenar, seorang mistikus radikal, seperti Al-Hallaj, yang akhirnya dieksekusi oleh dewan *wali* atau para pendiri lain Islam Jawa. Beberapa kisah adat meyakini bahwa sesungguhnya mereka sependapat dengan Syaikh Siti Jenar, yakni kemanunggalan memang berada pada tataran akhir dari praksis *tarekat,* yang mana kawruh (gnosis) yang diperselisihkan itu memang menunjukkan filsafat monistik. Bahkan, pada ujungnya mereka juga memercayai pencapaian hal tersebut tidak bergantung pada pengamalan di jenjang *shariah*. Kendati demikian, para *wali* tetap menolak dengan keras sikap Sang Syaikh yang membeberkan pengetahuan tersembunyi tadi secara terbuka. Titik simpul perdebatan itu menjadi arketipa perselisihan pendapat di kemudian hari tentang batas ortodoksi. Pendirian itu berulang kali ditemui di dalam persaingan antara filosofi Islam dan Hindu. Perbedaan yang secara klasik ditegaskan dalam sejarah Islam lewat Al-Hallaj dan Al-Ghazali ini terjelma di Jawa melalui tokoh Syaikh Siti Jenar dan Sunan Kalijaga. Beberapa permasalahan tersebut kemudian terus bergema dengan berbagai tema yang cukup menonjol selama masa

revivalisme Nakshabandiyah pada abad ke-19 dan pada masa berikutnya terkait dengan masalah yang terjadi semenjak kemerdekaan, yakni menyangkut isu tentang 'kebatinan dan Islam'.[12]

Sejumlah penelitian tentang Islamisasi di Jawa memberikan tekanan pada kualitas serta proses yang berkelanjutan. Agama, tingkat sosial, dan aspek kebudayaan yang berbeda menyentuh rentangan waktu yang berbeda pula, dan ini sekaligus disertai dengan berubahnya wujud Islam.[13] Islamisasi telah mengalami penetrasi gradual, berpadu dengan beberapa anasir tradisional pada masa sebelumnya. Pada setiap titiknya, terdapat tafsiran ulang yang berlanjut dari apa yang sejatinya dimaksud dengan 'menjadi Muslim' itu. Sufisme, menurut telaah Johns, merupakan kunci penting bagi pengkajian pada saat Islamisasi dimulai.[14] Interpretasi penting Geertz tentang Islam di Jawa terlalu didasarkan pada beberapa pandangan skriptural Islam yang begitu masyhur di kalangan modernis Indonesia pada masa ketika dirinya terjun ke lapangan awal 1950-an.[15] Penilaian ulang tentang Islam Jawa, seperti yang dilakukan Woodward di Yogyakarta, mencerminkan meningkatnya pemahaman soal Islam, yakni juga tergantung pada perbedaan konteks antara Pare dan Yogya, dan juga perbedaan perspektif akibat berlanjutnya proses Islamisasi yang melaju cepat selama empat dekade antara penelitian Woodward dan Geertz.[16]

---

[12] A. Kumar, *The Diary of a Javanese Muslim,* (Canberra: 1985), hlm 90-103. Keterangan detil menyangkut perdebatan masalah ini dirombak dengan beberapa pengalaman seorang santri Jawa yang masyhur.

[13] Ulasan terbaik dari Ricklefs, M. C., "Six Centuries of Islam in Java", dalam N. Levtzion (ed.), *Conversion to Islam,* (New York: 1979).

[14] Johns, A. membuat serangkaian esai penting menyangkut tema tersebut, namun pernyataan umum sebagai pembukaan pembahasan topik itu, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", dalam *Journal of Southeast Asian History*, Vol. 2 No. 2, (July, 1961) adalah yang paling terkenal.

[15] M. Hodgson merupakan orang pertama yang memberi sinyal nyata bagi defisiensi analisis tentang hal ini dalam bukunya, *The Venture of Islam,* Vol. 2., (Chicago 1974), hlm. 551.

[16] Lihat catatan kaki no.4 di atas. Tulisan Woodward memang penting, namun belum sampai pada penilaian yang cukup mengenai titik pusat perbedaan ini.

Meskipun demikian, ada juga pertumbuhan kesadaran di dalam kalangan Muslim lokal bahwa menurut pengertian paling tegas, Islam sejati ternyata masih menjadi praktik minoritas di Jawa.[17] Penilaian intern ini dipacu oleh marginalisasi politik progresif Islam pada dasawarsa 50-an, dan kegagalannya untuk menaikkan nama secara politik saat terjadi kup pada 1965. Kenyataan ini masih ditambah lagi dengan kebangkitan Islam pasca krisis minyak pada tahun 1970-an di seluruh dunia, yang akhirnya terkait dengan menjamurnya beberapa gerakan *dakwah* revivalistik. Mereka yang terakhir ini agaknya sejajar dengan lahirnya kembali Kristiani di Amerika Serikat yang mengemuka sejak penghujung tahun 60-an dengan tujuan besarnya adalah 'konversi intern'. Di dalam tubuh beberapa gerakan *dakwah* dan lewat dukungan undang-undang, ortodoksi ajaran dan penganut upacara semakin ditekankan, dan sekaligus menjadi penegas identitas sebagai *umat*. Jadi, indikasi tingkat kedalaman Islamisasi masa kini tidak ditentukan oleh penitikberatan terhadap imbangan kekuasaan politik di negara, bukan pula pada makna literal tentang apa yang sesungguhnya dinamakan Islam. Jauh sebelum peralihan yang terjadi pada masa belakangan, Drewes mengamati bahwa meskipun Islam Jawa tidak memiliki karakter sebagaimana orang Eropa lazim mengaitkannya dengan 'ortodoksi Timur Tengah', pengaruh Islam tetap menghunjam dalam ranah batin kehidupan rohani masyarakat setempat.[18]

Dar-al Islam secara lahiriah merujuk pada umat, sedangkan secara batiniah mengacu pada ruang batin di mana kepasrahan terhadap kehendak Allah berada. Dengan demikian, pandangan ortodoks tentang *jihad* mengacu pada penyebaran jagat lahiriah *umat* Muslim, dan hal tersebut pada jenjang paling tinggi merujuk pada penyebaran jagat batiniah, wilayah rohani yang dikarakterisasikan oleh kondisi ketundukan atau kepasrahan (Islam dalam arti batiniah). Dengan

[17] Ruth, McVey., "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics', dalam J. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process,* (Cambridge: 1983).

[18] Drewes, G.W.J., "Mysticsm and Activism in Indonesia", dalam G.E. van Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilizations,* (Chicago: 1958).

tinjauan semacam ini maka 'Islamisasi' bisa dibaca ulang. Ia tidak hanya tertuju ke arah pernyataan dan tindakan, tetapi juga pada kondisi kepasrahan rohani. Ranah batin ini memang memiliki ciri dan corak yang sangat memungkinkan untuk dikaji dan sekaligus menjadi gerbang yang bisa dimasuki melalui keikutsertaan dalam praktik sujud. Hal terakhir ini menyangkut ancer perhatian di dalam tubuh. Perpindahan dalam perhatian tersebut, dan secara korelatif dalam jagat kesadaran, merupakan ranah yang berbeda dari perubahan keagamaan di dalam pengertian umum. Dengan cara demikian, perhatian menjadi terpusat di dalam tubuh yang nantinya bisa membimbing kita untuk sampai pada kesimpulan yang tak terduga.

Dalam lingkup ini, perspektif yang muncul akan membentuk pondasi awal (dan baru) dalam rangka menafsirkan kembali proses saling pengaruh antara kebatinan dan Islam di Jawa. Perbedaan antara orientasi kejiwaan animistik, India, dan Islam mempunyai makna lebih ketimbang yang bisa didapat melalui perbandingan 'sistem filosofis' atau 'praktik sosial'. Sumarah, yang menjadi contoh utama yang akan saya paparkan, memang seolah-olah merepresentasikan budaya mistik India dalam pandangan ilmuwan umum. Sudah barang tentu, analisis yang telah mapan mengenai agama Jawa berdasarkan pada kriteria *lahiriah* dari Islamisasi, akan menempatkannya dalam posisi berlawanan dengan ortodoksi. Tilikan semacam itu tentu saja berlaku dalam banyak hal. Tetapi, jika kita meniliknya pada praktik *batiniah* dari Islamisasi maka secara ironis gerakan itu dapat dibaca sebagai alat utama proses 'Islamisasi'. Dengan mengakui kepentingan hal tersebut maka ciri dan corak dari interaksinya harus ditafsirkan ulang. Inilah salah satu sasaran utama dalam karya ini.

Gerakan Kebatinan Masa Kini

Bagi orang Jawa, hakikat Kejawen adalah *kebatinan*, artinya mistisisme, atau secara literal adalah 'ilmu tentang sesuatu yang berada di batin'.[19] Pada awalnya, mustahil membicarakan hal tersebut secara

[19] Mulder, N., *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java,* (Singapore: 1978).

bermakna bila dilepaskan dari seluruh pola Kejawen sebab pada asal mula dan hakikatnya, unsur-unsurnya nyaris tidak mungkin dipisahkan satu sama lain. Kini, karena berbagai gerakan kebatinan ternyata merupakan dampak dari proses modern dewasa ini, pemisahan antara Kejawen dan kebatinan menjadi semakin mungkin. Dalam dunia tradisional wayang, yakni drama yang sebagian besar didasarkan atas epik India itu, beberapa unsur gaib yang ada di dalamnya tetap implisit. Hampir semuanya tampil secara samar, bahkan tidak terartikulasi secara sadar. Hanya di antara kalangan kebatinan sajalah, sebagaimana dijelaskan dalam beberapa teks klasik, seperti Serat Centhini, makna kejiwaan terjabarkan sekaligus secara akal dan juga dirasakan dalam batin.[20] Jika dalam Kejawen tradisional dimensi batin terkesan meliputi dan bersifat laten maka di dalam Kejawen sekarang semakin jelas sebagai sebuah jalinan yang menyangkut penghayatan.

Di dalam kejawen, apa yang menjadi titik pokok adalah beberapa ketegangan antara gaya klasik dunia kebatinan versus kebudayaan kraton dan beberapa jenis kebatinan modern. Bila yang pertama selalu dikaitkan dengan alam roh serta pencarian kuasa maka yang kedua lebih terarah pada kesadaran manunggal semata-mata. Kendati sudah jarang ditemui, praktik yang berhubungan dengan kekuatan ghaib memang masih umum. Bahkan, sejumlah tempat keramat, termasuk makam, sumber air, gunung, gua, dan candi, tetap dikunjungi pada saat-saat tertentu demi tercapainya maksud ghaib tertentu, seperti pencarian jodoh, kesuksesan dalam pekerjaan maupun ujian, dan kekayaan. Namun, dengan naiknya popularitas Nalo pada tahun1970-an, pencarian nomer jitu menjadi tujuan yang paling banyak ditemui. Beberapa gerakan kebatinan yang memasukkan praktik kejawen semacam ini terpekati unsur kuasa ghaib bercorak tantris atau beberapa anasir lain pada umumnya juga menyertakan beberapa aliran Islam. Akan tetapi, yang terakhir ini justru berupaya untuk mengembangkan dengan kesadaran menjurus pada pelepasan segala perhatian terhadap segala macam kuasa, ataupun atribut sosial

[20] S. Subardi, *The Book of Cabolek*, (The Hague: 1975), hlm 35-53.

yang bersifat lahiriah. Pembagian seperti ini maujud dalam setiap konteks jagat rohani. Di Jawa, pemisahan tersebut bergandengan dengan semua yang terlibat, termasuk animistik, baik Hindu maupun Islam. Karena dari ketiganya masih kuat, pertarungan pada masa sekarang diyakini berpangkal pada beberapa tegangan yang sama persis dengan yang berlaku saat Islam pertama kali datang.

Terdapat ratusan aliran kebatinan yang diakui keberadaannya oleh pihak pemerintah. Gerakan paling besar muncul pada paruh pertama abad ke-20. Mereka kemudian memiliki basis massa yang luas dan teroganisir lengkap dengan kepengurusan dan AD/ART-nya. Semua terjadi hanya selang beberapa lama setelah kemerdekan Indonesia diakui oleh dunia pada 1950. Beberapa gerakan, seperti Pangestu, Sapta Darma, dan Manunggal pernah memiliki pengikut hingga mencapai ratusan ribu yang tersebar di tingkat nasional ataupun internasional. Meskipun pengikut sebanyak itu telah melewati jenjang pembaiatan, belum tentu seluruhnya mencapai praktik sesungguhya. Pada saat yang sama, di luar aliran yang telah diakui secara nasional itu, juga banyak kelompok kebatinan perorangan. Oleh karena itu, bukan hal mudah untuk memperkirakan berapa jumlah anggota yang ikut dalam praktik kebatinan. Bagaimanapun juga, kepentingan dari gerakan kebatinan melebihi keanggotaan, yakni mereka meyakini atau memiliki arus kebatinan. Sekian juta penduduk diperkirakan sudah secara aktif mengikuti praktik kebatinan, sedangkan lebih dari setengahnya menjalankan praktik tersebut secara khusuk.

Gagasan psikologis dari aliran-aliran tadi sesungguhnya agak seragam.[21] Semua meyakini kemanunggalan dan mencari keselarasan dengan kosmos, alam, dan Tuhan, walaupun mungkin hanya sebagian mencapainya. Meskipun banyak yang sampai pada pengertian bahwa keadaan masih mutlak kemanusiaan, pada dasarnya adalah tunggal

[21] Beberapa contoh secara garis besar tentang psikologi mistik Jawa terdapat dalam Howe, D., "Sumarah: A Study of the Art of Living", (disertasi tidak diterbitkan, Univ. North Carolina, 1980), dan Weiss, J., "The Folk Psychology of the Javanese of Ponorogo", (disertasi tidak diterbitkan, Univ. Yale, 1977).

walaupun kesadaran biasa masih terkurung alam pikir dan tidak berkembang sepenuhnya di dalam *rasa* atau perasaan intuitif batiniah. Karena akibat kurangnya kesadaran batin itulah, kita (orang) cenderung melakukan segala tindakan atas dorongan ke-aku-an yang dikendalikan oleh *nafsu*. Maka dari itu, kita lantas mementingkan pemuasan nafsu ketimbang mengembangkan kesadaran nafsu sebagai sarana demi terwujudnya karsa Tuhan dan keselarasan alam. Gagasan dasar rohani ini tidak berbeda dari tradisi esoterik lainnya. Orang Jawa juga memang telah menggunakan pengetahuan tentang *karma* dan reinkarnasi serta menggunakan istilah India untuk melukiskan atau menghadapi jalan rohani. Di samping itu, Islam pun sudah meninggalkan jejak di jagat kebatinan, yaitu pada ranah wacana dan gaya kejiwaannya—yang banyak diambil dari gaya tasawuf—pada prinsinya dengan penekananya pada Ketuhanan.

Dalam tradisi mistik, seperti di Jawa, teknik spiritualnya memang beraneka ragam: sebagian memakai *semadi* disertai *mantra*, ada yang memusatkan diri pada *chakra* (pusat okultis di dalam tubuh), beberapa menggunakan *dhikr* Sufi atau *tirta yoga* (meditasi di dalam air atau *kungkum*). Semua itu mencerminkan pluralitas keagamaan di Jawa pada saat ini, dan sekaligus memengaruhi perjalanan sejarahnya. Meski tulisan berbahasa Inggris yang membahas berbagai macam teknik atau gaya latihan rohani hanya beberapa saja, di dalamnya tetap mengandung percikan wawasan yang bermanfaat.[22] Kendati bukan tempatnya di sini untuk mengatalogkan semua dimensi praktik kebatinan, patut dicatat bahwa gaya Kejawen lama pada umumnya memakai teknik prewangan guna menjalin kontak dengan roh. Bagaimanapun, selain itu, berbagai orientasi kultural umumnya memiliki hubungan erat dengan kebatinan. Keyakinan di Asia bahwa "inti semua agama adalah sama", hanya berbeda dalam bentuk praktik

[22] Dalam hal ini, jalan pemahaman menuju praktik spiritual, desikripsi jurnalistik tentang Sumarah ditulis oleh Epton, N., dalam *Magic and Mystics of Jawa,* (London: 1974), hlm. 192-212. Ini lebih bagus ketimbang pemaparan Geertz, C., dalam *The Religion of Java,* (Chicago: 1976), hlm. 343-344.

dan ajaran, berkaitan dengan kecenderungan mistikisme yang diakui secara luas. Pandangan ini memang terkait toleransi pluralitas agama.

Satu dampak revolusi nasional adalah kristalisasi pola baru dalam Kejawen. Karena jalinannya erat antara kebatinan lama dan Kejawen maka sulit untuk membicarakan satu saja tanpa menyertakan lainnya. Ontologi dan konsepsi kebatinan meliputi dunia budaya dari segi sopan-santun, seni, dan kekuasaan, sementara praktik mistik pada gilirannya terukir dalam hubungan sosial budaya.[23] Jadi, dulu untuk mencapai pengetahuan soal kebatinan terpaksa terlebih dahulu tenggelam dalam lautan budaya Kejawen. Teknik pembebasan begitu terikat pada simbolisme wayang, dalam berbagai latihan erat kaitanya dengan arwah leluhur, dan dalam jagat politik berpusat pada kraton.

Ketergantungan ini agaknya sudah tidak berlaku lagi karena semakin tidak mustahil kalau kalangan non-Jawa bisa mengapresiasi dan berhubungan dengan kebatinan tanpa harus melewati "Jawa-nisasi" terlebih dahulu. Singkatnya, dulu kebatinan menjadi kurang terikat dengan kebudayan; kini sebaliknya, ekspresinya menggunakan istilah universal.[24] Organisasi kebatinan tradisional pada mulanya dikembangkan melalui jaringan yang berpusat pada seorang guru. Namun, sejak revolusi menggantikan spirit kolonial dari unsur kehidupan sosial, kelompok kebatinan mulai dikembangkan melalui berbagai bentuk institusi modern, seperti yayasan. Meskipun terjadi pergeseran dari kesetiaan guru-murid atau hubungan *kawulo-gusti* menuju keanggotaan yang sifatnya "institusional", (yang tidak selalu menandakan adanya "rutinisasi karisma").

---

[23] Jalinan antara kebatinan dan kejawen dapat dilihat dalam Geertz, (1976). Ulbricht, (1970). Dan sebuah isai karya Zoetmulder, (1971).

[24] Perdebatan panjang arti kata 'kebatinan' telah mengarah pada sifat perubahan mistisisme Jawa. Saya menggunakan istilah 'kebatinan' mengacu pada mistisime Jawa secara keseluruhan, kendati terdapat sejumlah kelompok menolak dikategorikan sebagai kebatinan. Alasan mereka adalah karena merasa bahwa istilah itu terkait erat dengan asosiasi praktik okultis dalam jagat mistisime Jawa. Tidak heran bila SKK, organisasi payung bagi kelompok kebatinan, adalah nama aneh kepanjangan dari kepercayaan, kebatinan, kejiwaan, dan kerohaniaan. Hal tersebut merupakan upaya untuk memuaskan semua kalangan sehingga organisasi tersebut bisa tampil mewakili. Namun sayangnya, upaya tersebut tidak sepenuhnya berhasil.

Sejarah Paguyuban Sumarah

Sumarah adalah sebuah kata dalam bahasa Jawa yang berarti keadaan menyerah atau pasrah secara total. Ini merupakan deskripsi tujuan dan sifat dari praktik spiritual Paguyuban Sumarah. Tujuan meditasinya, yang biasa disebut *sujud*, adalah menyerah-pasrahkan seluruh aspek keberadaan pribadi sehingga sang diri (*the self*) tidak lebih dari sekadar wahana atau kendaraan bagi kehendak Tuhan. Sesi sujud biasanya dilakukan setiap minggu, dan lazimnya digelar di kediaman para warga yang telah maju penghayatan rohaninya. Mereka yang terakhir ini, bertindak sebagai "pamong" bagi yang lain. Warga yang taat mengikuti sesi sujud setiap minggu, dan kemudian melanjutkan praktik sujud individualnya di rumah dan di kehidupan sehari-harinya.

Para pamong dan pengikut yang paling bersemangat terhadap praktik Sumarah, sering menghabiskan waktu malam beberapa kali setiap minggu bersama rekan Sumarah. Meskipun mereka menghabiskan banyak waktu dalam sujud internal dengan para warga lain, semua anggota Sumarah tetap melakukan kegiataan hidup sehari-hari secara normal, seperti bekerja dan bercengkrama dengan keluarga. Tujuan dari praktik rohani tersebut bukan menarik diri dari masyarakat maupun mencari keanehan, melainkan demi memperoleh keseimbangan lahir dan batin belaka. Bilamana latihan sujud itu berhasil maka efeknya akan berimbas ke dalam kehidupan masyarakat secara keseluruhan. Menurut Sumarah, jika kita mampu mewujudkan rasa kasih sayang terhadap sesama, yakni dengan mengabdi pada masyarakat, kita lebih mungkin menjadi makhluk yang benar selaras dengan kehendak Tuhan.

Sekarang ini, Sumarah menjadi organisasi kebatinan dengan sekitar 6 ribu orang anggota. Kepengurusan tertinggi dipegang oleh Dewan Pimpinan Pusat (DPP) di Jakarta, sedangkan untuk wilayah pusat daerah di bawah kendali Dewan Pimpinan Daerah (DPD). Di antara daerah tersebut adalah Bandung, Yogyakarta, Surakarta, Semarang, Magelang, Madiun, Ponorogo, Kediri, Malang, dan

Surabaya. Keanggotan Sumarah di Jawa Barat (Sunda) tetap sedikit. Di jantung *kejawen,* di Jawa Tengah dan Jawa Timur, keanggotaannya lebih heterogen. Bahkan di beberapa tempat, khususnya Madiun, sebagian besar terdiri dari warga desa. Pada tahun 1970-an, secara nasional Sumarah merupakan organisasi kebatinan yang signifikan sehubungan dengan perannya di SKK (Sekretariat Kerjasama Kepercayaan), yaitu organisasi payung untuk kalangan kebatinan (kini berubah nama menjadi HPK, Himpunan Penghayat Kepercayaan).

Sumarah adalah praktik kebatinan dan tidak mempunyai buku rujukan tentang ajaran. Interaksi praktis berlangsung tanpa melibatkan pedoman tertentu. Memang, ada sejumlah buku wewerah Sumarah, seperti pernah disaksikan Geertz, namun penggunaannya masih merefleksikan fase awal dari praktik, dan tingkat kebelummatangan para pamong Sumarah yang dia kaji di Pare.[25] Tokoh Sumarah justru menekankan terbangunnya kesadaran proses alamiah yang tidak bisa dipaksakan dengan kehendak dan tidak mungkin dikembangkan berdasarkan pedoman. Pada umumnya, ketika menuntun sujud, para pamong berbicara secara spontan didasarkan penyelarasan batin dengan para pengikut latihan tersebut. Buktinya, bahwa kata dari pamong memiliki nilai dan makna mendalam hanya apabila warga lainya memahami sebab diyakini bahwa kata hanya memiliki landasan kalalu nyata di dalam dimensi penghayatan. Selain itu, ada pula sebagian yang sujud hanya diiringi sekelumit komentar tentang aspek latihan mereka. Dalam latihan Sumarah, percakapan antar warga pun dianggap sebagai salah satu pemacu gerak perkembangan rohani karena di sana mereka mencari kecocokan pengalaman.

Oleh karena itu, dengan tidak adanya buku baku ajaran bahkan upacara, para pengikut dan pamong menemukan gaya latihan sendiri. Variasi gaya ini memang dibenarkan dalam teori Sumarah asalkan diuji.

---

[25] Geertz, C., *The Religion of Java*, (Chicago: 1976), hlm. 343.

Meski demikian, ada di antara mereka yang melalui kecocokan bersama mengawali sujud dengan *sesanggeman*, yakni sekumpulan 'ikrar' atau prinsip dasar keyakinan. Secara ringkas, *sesanggeman* menunjukkan bahwa: Sumarah adalah persaudaraan sujud sepenuhnya kepada Allah yang didasarkan pada keyakinan bahwa suatu Kebenaran mendasari semua agama. Tujuannya adalah menuju keseimbangan lahir-batin dan memelihara kesehatan badan dan kedamaian batin. Ia bermanfaat sebagai penguat tali persaudaraan umat manusia melalui semangat kasih sayang, menerima tanggung jawab sehari-hari, tanggap atas segala kebutuhan sosial, dan menyelaraskan diri dengan kehidupan. Ia tidak membutuhkan tekanan, paksaan, rasa benci, pretensi, dan egoisme, tetapi menghormati sesama dan gigih berupaya untuk meningkatkan kesadaran demi tujuan atau cita-cita bersama. Ia bukan organisasi fanatik, melainkan tumbuh dari, dan bersandar pada Kebenaran tunggal yang menguntungkan semua manusia.[26]

Sesangggeman dimulai dengan penegasan bahwa para warga "yakin terhadap keberadaan Tuhan dan mengakui para nabi". Praktik spiritualnya diarahkan pada penyerahan sepenuhnya. Yang terakhir ini mendekati arti dari istilah 'Sumarah' itu sendiri meskipun ia merujuk pada kondisi yang dimaksudkan oleh ajaran Yesus, '*Thy will be done*' (mengikuti kehendakMu). Istilah ini sekaligus melukiskan sifat dari praktik spiritualnya dan keadaan yang menjadi tujuannya karena secara esensial, arti 'Sumarah' dalam bahasa Jawa mirip dengan arti 'Islam' dalam bahasa Arab. Maka sujudnya dapat dengan mudah ditafsirkan sebagai wacana "Islam".

---

[26] Ini adalah distilasi saya, sedangkan versi utuh dalam bahasa Jawa, Indonesia, dan Inggris sebagaimana digunakan oleh Sumarah semuanya ada dalam tesis saya. Seorang tokoh Sumarah di Jakarta pada akhir tahun 1989 mengeluh kepada saya bahwa terjemahan bahasa Indonesia dari versi Inggris dari *sesanggeman* adalah menyesatkan. Para mahasiswa Jawa di Jogja sekarang ini dapat membaca karya Geertz dalam terjemahan Indonesia. Ironisnya, buku itu menempatkan dua versi terjemahan sekaligus pada posisi penting ketimbang versi aslinya bahkan dalam penyebutan kota asal. Terjemahan literal khususnya memang memusingkan dalam kaitannya dengan meditasi karena menghilangkan pesan yang terkandung dalam versi asli sehingga dinamika hubungan antar manusia menjadi hilang.

Hampir semua anggota Sumarah adalah orang Islam. Namun, biasanya sebagian di antara mereka justru mengatakan secara tegas, sebagaimana orang-orang Jawa lainnya, bahwa mereka adalah muslim "KTP". Sumarah menekankan pewahyuan sebagai dasar dari latihan sujudnya. Para tokoh paguyuban ini menggunakan istilah '*wahyu*' untuk kalangan sendiri, namun secara umum tidak mengetengahkan penggunaannya untuk menghindari serangan pihak muslim ortodoks yang meyakini bahwa istilah wahyu hanya untuk Nabi Muhammad. Sementara gerakan tersebut selalu menekankan bahwa meski ia bukan "agama" dan tidak mempunyai hubungan dengan agama tertentu, garis-garis pokoknya secara jelas menyiratkan wacana Islam.[27] Sudah barang tentu, sebagai suatu praktik yang diselaraskan menuju kesadaran tentang—dan pasrah kepada—Tuhan, Sumarah memusatkan latihannya pada tujuan dari apa yang diistilahkan Islam ortodoks dengan "jihad akbar", yaitu jalan batiniah menuju pemurnian diri atau kesempurnaan.

Hakiki menegaskan Sumarah sebagai perkumpulan kebatinan. Hak adalah sumber penghayatan Sumarah, yaitu saluran atau wahana demi perkembangan batin dari Tuhan kepada seseorang secara langsung.[28] Antara 1935 dan 1950, persaksisan *hakiki* masih terbatas pada lingkaran kecil para warga perintis; dari 1950 sampai 1957, ia menjadi lebih mudah diakses oleh tokoh-tokoh di organisasi tersebut; sejak 1957, ia sudah menyentuh lingkaran para warganya secara keseluruhan. Menyebarnya *hakiki* bukanlah sesuatu dari para tokoh, perlahan mengendur-lepas dan membukakan rahasia untuk diketahui. Dilihat dari maknanya, *hakiki* tidak bisa dikontrol oleh individu—

---

[27] Kendati sedang meneliti sejarah gerakan tersebut selama tiga tahun di Jawa, saya tidak menyadari betapa banyak hutang budi implisit Sumarah terhadap Sufisme. Saya menyatakan hal itu hanya ketika saya—setelah membaca karya Eaton, R., *Sufis of Bijapur,* (Princeton: 1978)—menyadari begitu banyak kesamaan istilah Sumarah dengan istilah dalam Sufisme.

[28] *Hakiki* (saya bersandar pada kata Suhardo tentang masalah ini), artinya secara esensial adalah sama dengan: 'guru sejati', disimbolkan dengan tokoh Dewaruci, dikaitkan dengan aspek Kristus dari pribadi Yesus, dan dihubungkan pada aspek Nur dari figur Muhammad.

proses tersebut didasarkan atas matangnya jiwa warga dan melalui persaksian bersama. Meskipun di sana juga terdapat perubahan dalam teknik sujud dan pola bimbingan rohani, dari perspektif intern proses sentral adalah menyebarnya *hakiki* dan meningkatnya kepasrahan/penyerahan pada kehendak Tuhan.

Sumarah melihat sejarahnya sendiri sebagai sebuah mikrokosmos dari pola nasional. Akarnya bersemayam di dalam adat pengetahuan tradisional, didirikan di tengah masyarakat kolonial tahun 30-an, menjadi sebuah gerakan pada masa revolusi nasional, dan membentuk dirinya sebagai organisasi pada tahun 50-an. Pada tahun 60-an, seperti bangsa Indonesia, ia pun mengalami krisis dan pada tahun 70-an Sumarah aktif dalam proses kebangkitan kembali kebatinan secara nasional.

Tokoh-tokohnya bertemu dalam rangka membicarakan perihal paguyuban. Biasanya, sujud dibingkai komitmen untuk pasrah kepada Tuhan. Tidak ada perubahan nama maupun bentuk pakaian para pengikutnya, tidak ada atribut khusus, dan juga tidak ada semacam pemisahan diri dengan konteks sosial. Tujuan dari latihan sujud itu sendiri adalah pasrah atau penyerahan total sehingga individu diharapkan menjadi lokus sempurna bagi ekspresi kehendak kosmik atau energi hidup. Ketika latihan sujud selesai, warga Sumarah yakin mengalami kedamaian batin secara otomatis, meluas menuju penyelarasan dengan melahirkan tindakan konstruktif bagi kehidupan masyarakat.

Memahami Kebatinan

Agama hadir sebagai respons terhadap teralienasinya kondisi manusia, mereka menawarkan hubungan yang senantiasa baru dengan suatu makna absolut di dalam kehidupan. Beberapa tujuan agama umumnya dibingkai secara universal dalam kaitannya dengan kesadaran dan kebenaran untuk mengatasi segala macam budaya atau batasan waktu tertentu. Pada saat yang sama pula, di dalam agama

lazim terdapat pelekatan terhadap tamsil budaya dan sosial dalam lingkup ruang dan waktu. Keyakinan keagamaan biasanya menyatakan kepastian secara tak langsung bahwa absolut lebur menyatu di dalam imaji, diri individu, buku, atau ritual tertentu.[29]

Segala pembahasan tentang mistisisme harus dimulai dengan pengakuan bahwa ia merupakan unsur dari—dan dimensi di dalam—keagamaan dalam arti luas. Karena mistisime dan agama saling merasuki maka segala macam perbedaan yang bisa ditunjuk hanya berupa kecenderungan yang berlainan saja. Jadi, tidak ada garis baku, tetapi hanya sekadar perbedaan penekanan antara keduanya (agama dan mistisisme). Dalam kebatinan, penekanannya pada pengalaman batin, individual, dan penyatuan langsung dengan yang absolut, padahal yang absolut ini tetap bersemayam di luar batas definisi.[30] Dalam agama, orang umumnya mengenal esensi *melalui* wujud luar tertentu, sedangkan di dalam mistisisme mereka justru melihat esensi sebagai sesuatu yang bergerak *melalui* wujud atau bentuk luar itu.

Pada prinsipnya, berbagai macam praktik spiritual kalangan mistik diharapkan berhasil dalam meningkatkan kesadaran bahwa segala wujud, termasuk yang mereka gunakan adalah sedang melintasi. Inti pencarian mistik, sebagai kesadaran langsung akan kesatuan, adalah berada di luar dimensi, baik nyata maupun gaib. Meskipun pengalaman mistik mungkin berbuah dalam beberapa gagasan intelektual atau keyakinan emosional, inti pengalaman itu sendiri tidak bergantung pada keduanya. Menurut mereka, pengakuan hal tersebut merupakan inti dari pengalaman, ditafsirkan sebagai sirnanya batas-batas batiniah yang kerap melahirkan keterasingan, keterpisahan, dan

---

[29] Agama-agama dalam famili 'India' (*Indic*) adalah Hinduisme, Buddhisme, Jainisme, dan lain-lain. Agama-agama 'Cina' (*Sinic*), seperti Taoisme dan Confusianisme, mempunyai kemiripan dalam hal ini. Agama-agama 'Semit' (*Semitic*) adalah Yahudi, Kristen, dan Islam. Tipe-tipe tersebut dibedakan dalam esai Weber, Max., "On The Social Psychology of The World Religions", dalam Gerth, H dan Mill, CW. (ed.), *From Wax Weber*, (New York: 1948), hlm. 297-301.

[30] "Ketakterlukiskan" (*Ineffability*) adalah poin pertama penjelasan William James tentang mistisisme dalam, *The Varieties of Religious Experience*, (New York: 1958), hlm.292.

keakuan.[31] Kalangan mistik secara universal menyatakan bahwa inti pengalaman adalah sesuatu yang tidak bisa dicapai oleh nalar, sedangkan otentisitas tidak dapat dinilai berdasarkan *wujud* yang terpercik dari ekspresinya sehingga pada ujungnya ia hanya mampu diketahui oleh dirinya sendiri.[32] Sesungguhnya, makna yang sama terkait dalam lingkungan agama dengan pernyataan bahwa tanpa "kepercayaan" dan "praktik spiritual" individual si penganut belum mencapainya.

Penting kiranya membedakan antara inti dan wujud (forma) mistisisme. Semua klaim yang menuju ke arah universalitas dan kesatuan hanya merujuk pada inti. Apapun hubungan mereka terhadap pengalaman inti, ekspresi fenomenal dari mistisisme tetap ikut masuk dalam keberagaman yang sama, dan tunduk pada kekuatan yang sama pula di dalam atmosfir kehidupan sosial.[33] Hal ini penting ditekankan secara khusus di sini karena saya merujuk pada pengalaman inti maupun orientasi terhadapnya. Dalam konteks ini, istilah 'mistikus' bukan berarti hanya mereka yang mengklaim, atau menganggap telah mencapai tujuan ideal, melainkan lebih kepada kalangan yang menegaskan pencarian rohani dalam kaitannya dengan yang ideal tersebut.

Demikianlah, dari perspektif kalangan mistik, diskusi intelektual semata, betapa pun rumitnya secara filosofis, hanya menyentuh bayangannya saja ketimbang substansi permasalahan yang dibahas. Meskipun terus berupaya memahami peristiwa yang terjadi di dalam

---

[31] Seringkali dalam beberapa tulisan, Krishnamurti memuat pandangan tersebut dengan kejelasan tertentu. Sebagai contoh, lihat Lutyen, Mary (*ed.*). *The Second Penguin Krishnamurti Reader,* (London: 1970), hlm. 11-13. Atau Krisnamurti. *The Awakening of Intelligence*, (London: 1973), hlm. 21-56.

[32] Misalnya Don Juan, mengutip Carlos Castaneda, mengatakan, "Bila engkau berkata bahwa dirimu memahami pengatahuanku maka engkau belum melakukan sesuatu yang baru." Lihat *A Separate reality*, (New York: 1971), hlm 310. Seorang guru sufi, Al 'Alawi mengatakan, "Bila engkau datang kepadaku sebagai murid, aku dapat memberimu jawaban. Tapi apa ada gunanya memuaskan keingintahuan kosong?...Pelajaran tentang doktrin dan meditasi...tidak berada di dalam cakupan nalar semua orang." Dari Martin Lings. *A Sufi Saint of Twentieth Century*, (Berkeley: 1973), hlm. 27-28..

[33] Salah satunya adalah pandangan Agehananda Bharati dalam *The Light at the Center*, (Santa Barbara: 1976), hlm. 81-86. Ia menulis bahwa para mistikus boleh jadi merupakan orang-orang suci (*saints*), tapi mungkin juga bajingan (*rascals*).

suatu gerakan kebatinan, perbedaan antara perspektif intern dan ekstern bisa mengarah pada beberapa kesimpulan yang sangat berlainan. Perbedaan perspektif itu bukan timbul karena peneliti dan partisipan 'melihat' sesuatu yang berbeda, melainkan keduanya mempunyai karakter yang memang tidak sama. Ilmuwan sosial cenderung melihat aksi melalui keberkaitannya dengan norma dan konteks, sedangkan kalangan mistik condong menafsirkan aksi tadi dalam hubungannya dengan pengalaman tak terlukiskan tentang yang absolut.

Pada beberapa level, beberapa gerakan mistik memang berfungsi sebagai mekanisme pengondisian. Semakin lebar jarak yang membentang dari pengalaman inti maka semakin jauh titik permasalahannya. Namun demikian, sebagaimana kalangan kebatinan melihatnya, semakin dekat kita bergerak menuju inti/pusat maka setiap tradisi akan semakin membatalkan dirinya sendiri. Bagi orang luar (para peneliti) dan para pemula, para guru mistik pada umumnya dipandang sebagai sumber *kawruh* (gnosis), sedangkan teknik-teknik rohani dilihat sebagai jalan yang melaluinya kesadaran terpompakan.[34] Pada ujungnya, menurut orang dalam (para penganut), para guru hanya menempati fungsi sebagai katalisator saja. Alih-alih membeberkan 'intisari' pengetahuan batin, mereka malah menyuruh agar kita menggunakan lingkungan sekitar yang di dalamnya penyingkapan akan mewujud dengan sendirinya.[35] Bila ditilik dari kaca mata luar, hanya tampak seolah-olah para guru dan beberapa teknik rohaninya adalah agen pengondisian (*conditioning agents*). Sebaliknya, bila ditinjau dari dalam, khususnya jika tataran 'tinggi' sudah tercapai, bentuk luar dari

---

[34] Alan Watts, *The Way of Zen*, (New York: 1957), hlm. 104, berkomentar bahwa para guru Zen seringkali melatih para yunior dengan disiplin sosial biasa terlebih dahulu sebelum mereka pantas melakukan latihan Zen. Lebih lazimnya, terdapat aturan pengondisian melalui kebiasan sosial, keyakinan, dan praktik kalangan mistik. Akan tetapi, sejalan dengan pendapat saya, Arthur Diekman menandaskan bahwa teknik mistis adalah berfungsi untuk 'dekondisi' (*decondition*) ("Deautomatization and the Mystic Experience", dalam Tart, Charles. (*ed.*), *Altered States of Consciousness*, (NY), hlm. 39).

[35] Untuk statemen yang menjelaskan prinsip transmisi (penyebaran), lihat Chogyam Trungpa. *Meditation in Action*, (Berkeley: 1969), hlm. 30-35.

mistisime hanyalah sekadar jalan tembus menuju ke sesuatu yang lain, yakni sesuatu yang melampaui batas ruang dan waktu.

Di lain sisi, ada baiknya berhenti sejenak untuk menyadari maksud dari apa yang saya katakan tentang 'kesadaran yang berkembang'. Dalam sejarah Sumarah ini, saya menyatakan bahwa di sana terdapat suatu perkembangan kesadaran, baik berada di dalam maupun melalui organisasi tersebut. Kendati titik pusat mistik bersemayam dalam suatu kesadaran, yang oleh semua penilaian intern adalah mengatasi ruang dan waktu, saya merasa perlu untuk menyatakan secara lugas apa yang saya maksud dengan 'kesadaran' dan mengenalkan apa yang 'berkembang'.

Saya tidak sedang berargumen bahwa kesadaran inti dari mistisisme adalah berkembang. Perubahan memang terjadi, namun hanya dalam *wujud* dan *garis* yang tampak luar dari ekspresi mistik. Kesadaran bukan sekadar pengalaman inti saja, melainkan juga meliputi perasaan yang biasa saja tentang dunia—(yakni) mencakup beberapa kondisi kesadaran di dalam kehidupan sehari-hari dan dalam konteks yang selalu berubah. Dalam hal ini, pemakaian istilah 'kesadaran' adalah paralel penggunaannya dengan istilah 'kebudayaan', yakni masing-masing merujuk pada ranah fenomena yang beragam. Bahkan, 'kesadaran mistis' pun tidak selalu merujuk pada "pengalaman inti". Terdapat banyak corak dan tingkatan dalam kesadaran mistis, sebagaimana di dalam kesadaran sehari-hari, dan di dalam corak tersebutlah kesadaran mistis berkembang.

Evolusi yang sedang saya bahas adalah terbingkai dalam pengertian tentang peran yang saling dialektis antara kesadaran, teknik, konsep, organisasi, dan konteks. Apa yang saya maksud dengan teknik adalah praktik yang dilakukan kalangan kebatinan, baik secara individual maupun kelompok. Sedangkan meditasi, tarian, asketisme, atau ritual semuanya dipandang sebagai alat demi kesadaran individual. Sedangkan 'konsepsi' merujuk pada dimensi kultural dari gagasan—apakah itu intelektual, filosofis, doktrinal, maupun dogmatis. Lingkup ideologis ini merupakan suatu kerangka pikir praktik sekaligus sebuah

cetakan yang bisa mencerminkan pengalaman. Ketika menyebut istilah "organisasi", apa yang saya maksudkan adalah struktur sosial dan pola interaksi di dalam tradisi atau gerakan tertentu, yakni dimensi perilaku dan tindakan yang bisa diamati secara mudah. Adapun konteks, secara umum saya merujuk pada latar yang berada di luar suatu gerakan tertentu. Konteks ini termasuk jagat budaya dan juga latar sosial-politik dari praktik mistik itu sendiri.

Masing-masing istilah tadi diambil dari bahasa sehari-hari. Saya tidak berupaya membuat analisis mendalam mengenai teknik atau filosofi, dan juga tidak memusatkan kajian, sebagaimana ilmuan dalam bidang politik, mengenai interaksi antara organisasi dan konteks. Apa yang ingin saya tekankan di sini adalah *konfigurasi hubungan antar tingkatan*. Artinya, membahas perihal dinamika intern sebuah gerakan kebatinan. Memahami semua itu memang membutuhkan kesadaran akan konteks, namun ia hanya relevan jika ia memberi pengaruh terhadap sejarah intern. Walaupun saya memaparkan sejarah-mikro (*micro-history*), pola interaksi yang saya tekankan juga berlaku sebagai piranti bantu dalam menentukan fokus bahasan, namun masing-masing tema adalah juga penting di dalam perspektif Sumarah itu sendiri. Meski demikian, karena saya berupaya menyoroti isu yang lebih luas cakupannya maka penekanan pada sisi tematik sering mendapat tempat utama ketimbang sisi naratif. Tulisan ini, bagaimanapun, bukanlah merupakan distilasi imbangan tentang sejarah Sumarah. Kerangka analitis memang memengaruhi penulisan. Oleh karena itu, saya bermaksud untuk menafsirkan hubungan antara kesadaran, teknik, konsepsi, organisasi, dan konteks. Dengan demikian, semua itu akan melingkupi masing-masing dimensi pada setiap fase Sumarah sehingga, sebagai tambahan aspek naratif dan tematik mengenai studi kasus buku ini, setiap bab diberi sebuah analisis yang menyimpulkan.

Secara umum, saya memfokuskan pada dua arus dalam Sumarah, yaitu 'perkembangan organisasi' dan 'demokratisasi rohani'. Dalam mengungkap awal-mula gerakan tersebut, secara khusus perhatian

saya terpusat pada paradoks yang langsung ternyatakan oleh adanya suatu klaim terhadap pewahyuan 'baru' yang diekspresikan dalam tamsil tradisional. Fokus saya berikutnya adalah tentang bagaimana pengalaman individual tentang gnosis, yang harus dialami secara 'langsung' itu, menjadi dasar bagi para pengikut. Berkenaan dengan asal muasal munculnya sebuah gerakan berskala besar, saya kemudian memfokuskan diri terhadap relasi antara pencarian batiniah demi pembebasan spiritual dan aksi revolusioner. Untuk mengeksplorasi basis organisasi formal, saya ingin memeriksa bagaimana praktik rohani individual mempunyai kaitan dengan pengalaman kolektif. Karena organisasi apapun memiliki kecenderungan ke arah pemujaan maka bagaimana aspek personal bisa dilepas. Akhirnya, berkenaan dengan perkembangan saat ini, saya bertanya tentang langkah yang diupayakan pihak Sumarah untuk memahami beragam budaya agar tidak dirintangi oleh batasan kelompok maupun budaya.

Dalam kesimpulan, target utama saya adalah untuk menjelaskan secara gamblang signifikansi dari berbagai transformasi yang dialami oleh Sumarah. Pada setiap fase spiritual dan periode organisasional, terdapat perbedaan dan perubahan yang saling terkait dalam lingkup kesadaran, teknik, konsepsi, organisasi, dan konteks. Menafsirkan kecermatan kesejajaran, saya menjelaskan bahwa ada ciri dari penghayatan Sumarah yang bisa menjelaskan mengapa pembangunan batiniah telah berubah melalui kesejajaran yang demikian. Pada masing-masing fase, berubahnya struktur paguyuban Sumarah punya kaitan langsung dengan perubahan yang terjadi pada tatanan nasional dan evolusi kesadaran di dalam kelompok itu sendiri. Hal tersebut justru menandakan tekad yang terpusat pada kesadaran yang tidak bisa didefinisikan oleh wujud inti (secara langsung dan mendasar terkait dengan kebatinan dalam esensi atau hakikatnya).

Bab 2
ASAL USUL

Benih Sumarah tersemaikan pada tahun-tahun akhir pemerintahan Hindia-Belanda, mulai berkecambah di bawah pendudukan Jepang, dan diteruskan pada masa revolusi. Kemudian, tumbuh sebagai organisasi pada periode Parlementer, termatangkan melalui kerasnya Demokrasi Terpimpin, dan berbuah di zaman Orde Baru. Setiap fase perkembangan yang dilaluinya, terkait erat dengan proses atau dinamika pada tataran nasional. Para juru bicara Sumarah menandai pengalaman yang dilalui pada setiap fase itu sebagai jagat kecil dari proses yang berlangsung pada skala nasional tadi.[1] Dalam pembahasan ini, saya memusatkan perhatian pada pembahasan tentang transformasi yang mengaitkan pengalaman batin dengan lingkungan sosialnya.

Fokus pertama adalah mengenai periode yang merentang sejak awal konsepsi hingga penetasannya. Konkretnya, menelusuri dinamika yang membuat pengalaman seorang individu menjadi pondasi bagi terbentuknya sebuah gerakan. Dalam kasus Sumarah, hal tersebut berlangsung sampai 1937. Sebelumnya, sang pendiri mengalami pe-

[1] Pandangan ini dimasukkan secara jelas dalam Sujadi, "Sejarah Paguyuban Sumarah", (Ponorogo: Maret, 1958); Surono, "Latihan Pamong C dan D di Sawodjadjar", Januari 1959 (dalam Suwondo (*ed.*), *Himpunan Wewarah Pagujuban Sumarah,* Vol. V, hlm. 171-172); dan Arymurthy, "On Guidance in Sumarah", September 1973 (dalam tulisan saya, *Selected Sumarah Teaching*, (Perth: 1977), hlm. 24-26).

wahyuan pertama, dan menyadari akan perlunya disampaikan kepada pihak lain. Layaknya benih, selama 1935 hingga 1945, ratusan anggota perintis mulai bermunculan dan akar Sumarah pun menyebar luas di jantung wilayah Kejawen. Para pendiri hampir semua lahir pada pergantian abad ke-20 sehingga kedewasaan mereka sebagai individu seiring dengan kematangan nasionalisme Indonesia.

Selama dekade tersebut, pertumbuhan Sumarah masih lamban karena terpengaruh atmosfir yang tidak kondusif pada masa itu akibat cengkraman Belanda dan dominasi Jepang. Baru pasca tahun 1945, Sumarah mengalami gelombang pasang keanggotaan yang nyaris seketika. Ratusan pemuda atau pemudi generasi revolusi mulai ikut serta dalam gerakan spiritual tersebut. Sebagai akibatnya, Sumarah mengalami transformasi yang bukan hanya pada segi komposisi keanggotaan, melainkan juga telah menyentuh aspek teknik dan struktur intern. Karena itulah, perhatian saya dalam bab ini menukik pada periode persiapan (*the period of gestation*), Sumarah mulai mengkristal sebagai suatu gaya dalam dunia praktik spiritual sebelum muncul sebagai sebuah gerakan dan menjadi organisasi formal.

Dengan memfokuskan eksplorasi pada awal mula gerakan kebatinan baru maka perhatian mengarah secara tajam terhadap proses interaksi antara pengalaman hampa (*experience of the void*) dan konsepsi serta praktik yang berkaitan dengannya. Inilah yang menjadi pokok tilikan karena pengalaman inti merupakan sesuatu yang kritis. Argumentasi atau asumsi menyangkut kualitas kebenaran dari pengalaman tersebut selama ini banyak yang tidak masuk akal dan jauh panggang dari api sehingga bukan pada tempatnya membahas keabsahan hal tersebut. Dengan kata lain, kita tidak bisa menyatakan apakah ia merupakan 'pengalaman inti' atau bukan. Apa yang sementara ini dapat dilakukan adalah menelusuri sifat interaksi para pendiri dan bagaimana mereka melihat hubungan antara 'forma dan esensi'. *Pertama*, saya bermaksud menjelaskan bagaimana forma lama dianggap sebagai perantara bagi pewahyuan yang bersifat universal, otoritatif, dan baru. *Kedua*, memaparkan tentang munculnya sebuah gerakan yang kehadirannya bukan berasal dari kehendak pribadi sang pendiri,

melainkan karena dirasakan memang sudah waktunya, yaitu menurut 'sabda' Tuhan. Pada titik tersebut, ia menjadi pancaran baru demi berlangsungnya transmisi gnosis. Pengalaman batin sesungguhnya memiliki kepentingan pokok. Pengakuan hakikat dalam dunia batin memang dimungkinkan hanya jika kesadaran langsung pada saat itu menyampaikan pencerahan.

Latar Belakang Sukinohartono

Anasir evolusi spiritual orang Jawa tertampakkan pada aras mikrokosmos di dalam Sumarah sebagai sebuah gerakan, dan pada figur Sukinohartono sebagai seorang manusia. Sukino dilahirkan dalam pelukan budaya pedesaan, mendapat pekerjaan di lingkungan kraton, memperoleh latihan spiritual dari berbagai aliran, dan membaktikan diri dalam kancah perjuangan nasional. Sebelum mengalami pewahyuan, yang kemudian mengantarkannya menuju Sumarah, tradisi animistik, Hindu, dan Islam dalam budaya Jawa sudah meninggalkan jejak pada diri Sukino.

Sukino lahir pada 27 Desember 1897 di sebuah desa di wilayah Semanu, sebuah kawasan hutan jati di pegunungan kapur Gunung Kidul, Yogyakarta. Dia tetap tinggal di kota kraton itu sampai meninggalnya pada 27 Maret 1971. Masa remajanya dihabiskan dalam naungan rutinitas kehidupan desa—merawat adik-adiknya, menggembala kerbau, dan meladang. Meskipun pada masa itu ayahnya menjabat sebagai *kamitua* (perangkat desa), keluarganya bukan terbilang berada (agak miskin). Setelah tiga tahun duduk di bangku sekolah desa, ia pindah ke Yogya pada 1914 untuk melanjutkan pendidikannya. Selama beberapa tahun, dia hidup sebagai pembantu *ngenger*. Baru setelah lulus dari ujian guru (*kwekeling*) pada 1916, Sukino kemudian mencari pekerjaan.[2]

[2] Informasi biografis mengenai Sukino diambil dari DPP, *Sejarah Perkembangan Paguyuban Sumarah*, (Jakarta: 1974), hlm. 3-30. Penilaian terhadap status Sukino dalam masyarakat Jawa, khususnya berkaitan dengan istilah 'ngenger' adalah merujuk pada Sutherland, Heather., *The Making of a Bureaucratic Elite*, (Hong Kong: 1979), hlm. 21-26, 31-34. Sebagai seorang anak dari budaya 'elit' desa, Sukino hidup magang (*ngenger*) dan bergantung pada jenjang terendah di hirarki priayi Yogya.

Tahun-tahun berikutnya, dia bekerja sebagai seorang pegawai/ klerek di pabrik gula Demak Ijo, Yogyakarta. Kemudian selama dua tahun lamanya ia mengajar di sekolah, di daerah Pleret yang didanai Pakualaman (kraton kedua di Yogya). Pada masa inilah Sukino mulai membantu menopang perekonomian orang tuanya yang sudah tidak bekerja lagi. Pada 1919, dia menjadi pegawai pajak *(mantri pemicis)* di kraton Yogya, dan tetap berada di posisinya itu sampai menjelang masa pensiun pada 1946 meski beberapa tahun pada periode purna tugasnya ia sempat bekerja di Bank Negara Indonesia (BNI). Sukino menikah pada 1920, kemudian dikaruniai delapan putera dan tiga puteri. Sampai wafatnya, dia tinggal di kampung Wirobrajan, beberapa kilometer sebelah barat kraton. Meski berasal dari tingkat sosial yang lumayan tinggi di masyarakat desa, posisinya sebagai seorang pegawai di kraton tetap membuat dirinya harus berada di tingkat terendah pada ras priayi dalam struktur hirarki tradisional masyarakat Jawa.

Tidak ada yang mengaitkan, baik Sukino sendiri maupun para pengikutnya, pertumbuhan minat spiritualnya dengan peristiwa traumatis. Ini terjadi secara wajar melalui kehidupan keluarga maupun karir pekerjaannya. Kondisi perekonomiannya pun tampak stabil meski tidak pernah memperoleh penghasilan tinggi. Pada masa itu, ia harus mengalami nasib buruk, yakni kehilangan salah seorang anaknya yang mati muda. Namun, hal tersebut tidak berimbas negatif pada kehidupan keluarga. Kematian seorang anak merupakan suatu kejadian yang lumrah bagi keluarga Jawa, padahal untuk ukuran daerah lain selalu menyebabkan kegoncangan. Orang Jawa memang secara tipikal begitu suka mengaitkan tumbuhnya minat spiritual dengan tekanan hidup yang muncul dari kemiskinan, sakit, atau konflik. Akan tetapi, tidak adanya penekanan hal tersebut dalam kasus Sukino cukup memberi indikasi bahwa peristiwa tadi bukanlah bagian yang sangat penting.[3] Bagaimanapun juga, mudah untuk memahami awal mula

[3] Beberapa warga Sumarah tidak ragu menjelaskan alasan mereka masuk menjadi anggota, yaitu sebagai respons terhadap tekanan dan kesulitan hidup personal. Suryopramono (Wawancara di Surabaya, Agustus, 1973) menyinggung bahwa alasan tersebut bukan hanya menyangkut dirinya saja, bahkan sudah menjadi tipikal bagi mereka yang akan

pencarian spiritual Sukino sebagai sebuah refleksi dari semangat (*ethos*) dan lingkungan tempat di mana dia tinggal.

Semasa mudanya, ia sudah menghirup napas *magic* di pedesaan Gunung Kidul. Terlebih lagi daerah tersebut memang terkenal di seluruh Jawa akan intensitas Kejawennya, sebagai pusat kepercayaan terhadap Nyai Roro Kidul. Sebagai anggota hirarki kraton, betapapun marginalnya, Sukino memasuki sebuah dunia yang terselimuti praktik pemujaan dan klenik. Tetapi ini bukanlah sesuatu yang baru baginya. Pengalaman Sukino semasa muda sudah akrab dengan hal semacam itu, seperti keikutsertaannya dalam pencak silat. Seni bela diri yang populer di Jawa ini seringkali menggunakan gerakan otomatis atau tanpa kesadaran yang berasal dari kekuatan tenaga dalam (*kanuragan*). Ia, seperti pemuda Jawa lainya, mengamalkan teknik yang bisa membangkitkan kecenayangan atau *kawaskitan*. Ia juga pernah mengalami berbagai mimpi yang belakangan diketahuinya sebagai pertanda atas segala tanggung jawab yang harus dia pikul pada masa kemudian.[4] Jadi, tidaklah diragukan bahwa dalam proses belajar untuk 'menjadi' orang Jawa, kebatinan menjadi bagian hidup Sukino sejak mula.

Bila Sukino menunjukkan perhatiannya terhadap beberapa dimensi spiritual dari budaya tempat dirinya tumbuh maka pada masa dewasanya ia secara intens menceburkan diri ke dalam beberapa *paguron* di Yogya. Meskipun sudah menyadari adanya kekuatan yang berada di luar pikiran, ia baru aktif terjun dalam dunia itu setelah bekerja dan berumah tangga. Keterlibatannya dalam dua *paguron* yang berbeda membantu Sukino dalam memperoleh wahyu yang akan menggiringnya menuju kelahiran Sumarah. Yang pertama adalah keikutsertaannya dalam kolompok Hardopusoro selama sepuluh tahun, sedangkan yang kedua, meski singkat, adalah perjumpaannya dengan

masuk menjadi warga Sumarah pada fase pertama. Sejarah resmi versi Sumarah, kemudian hanya disingkat dengan DPP, *Sejarah…*, mengakui kemasyhuran praktik penyembuhan pada fase awal gerakan itu (hlm. 22, 55).

[4] Sukino, "Sedjarah Tjekakan Bibit Wontenipun Pagujuban Sumarah", dan DPP, *Sejarah…*,hlm. 6-7.

Subud (Susila Budhi Darma). Keduanya, ternyata memengaruhi, baik dalam corak ekspresi aliran spiritualnya pada masa belakangan maupun perkenalannya dengan para pengikut yang kemudian masuk ke Sumarah. Sudah barang tentu, keterlibatannya dengan Hardopusoro dan Subud bersifat formatif sehingga hal inilah yang sering menimbulkan kebingungan menyangkut bagaimana pengalaman tersebut berkaitan dengan yang namanya 'pewahyuan'. Kebingungan seputar ini menuntut adanya penjelasan bila memang sumber Sumarah sudah jelas.

Hardopusoro merupakan salah satu di antara kelompok kebatinan yang paling berpengaruh pada masa akhir kolonialisme, dan sampai kini masih ada. Keanggotaan kelompok ini, utamanya adalah priayi, termasuk ayah dan paman mantan persiden Sukarno dan beberapa orang pendiri aliran kebatinan, khususnya Pangestu dan Sumarah. Pada tingkat yang lebih luas, Hardopusoro merupakan komplementer esoteris Kejawen yang mengarah ke Masyarakat Teosofi yang sebagian besar diikuti oleh priayi itu.[5] Masyarakat Teosofi justru memberi kesempatan luar biasa untuk berinteraksi berdasarkan kesamaan derajat dengan orang Eropa, yang bersama-sama ikut dalam kegiatan spiritual gerakan tersebut, sedangkan dalam Hardopusoro mereka mendapat praktik Kejawen.

Pendiri Hardopusoro, Kusumowidjitro, pernah menjabat sebagai kepala desa di daerah Purworejo. Pada tahun 1880-an, ia pergi meninggalkan tempat tinggalnya untuk menghindari hukuman karena aksinya menolak membayar pajak. Selama berpuluh-puluh tahun dia mengembara di berbagai hutan di Jawa Timur. Waktunya dihabis-

[5] Hardopusoro disinggung secara ringkas dalam Sartono Kartodirdjo. *Protest Movements in Rural Java*, (Singapore: 1973), hlm. 130 dan 139. Ceramah yang diadakan Pakem juga membahas praktik kelompok kebatinan itu saat ini. Prawirobroto. "Kawruh Kasunjatan Gaib Hardopusoro", (Purworedjo: 1970). Sejarah Pangestu Reksodipuro. *Sedjarahipun Reringkesan R. Sunarto Mertowardojo*, (Surakarta: 1971), dan Hoesodo. *Dwi-Windu Pangestu*, (1967), tidak menyebutkan adanya hubungan dengan Hardopusoro. Akan tetapi, salah satu anggota Pangestu mengatakan sebaliknya, bahkan menekankan hal tersebut. Wawancara dengan Drs. Warsito, Magelang, Juni 1973. Warsito, yang kemudian juga menjadi anggota Sumarah, dibesarkan di salah satu keluarga pengikut Hardopusoro, yakni ayah dan kakeknya merupakan pemimpin gerakan itu di Jawa Timur (Madiun dan Malang).

kan untuk berpuasa dan bertapa di dalam belantara. Tidak ada guru spiritual khusus yang dipercaya menuntun jalannya, namun akhirnya ia mengalami pewahyuan dan mulai mendapatkan pengikut. Sudah pasti ingatan penguasa saat itu tentang perlawanannya pada masa lalu yang tadinya pudar menjadi hidup kembali saat dirinya muncul kembali di berbagai kota. Pada 1907, dia dan pengikutnya dipaksa meninggalkan Banyuwangi. Alasannya adalah pihak Belanda khawatir akan terjadinya pemberontakan. Untuk sementara waktu dia menarik diri ke dalam hutan di wilayah pegunungan antara Malang dan Kediri, kemudian muncul kembali karena semakin banyak para pengikut ajarannya. Pada 1913, ia berbicara di hadapan Masyarakat Teosofi, dan tulisan khotbahnya menjadi satu dari secuil pernyataannya perihal praktik spiritualnya.[6]

Hampir semua bagian dari ajarannya masih misterius dan sulit didapatkan. Perkumpulan yang diselenggarakan Hardopusoro juga bersifat rahasia karena meningkatnya pengawasan pihak Belanda terhadap semua aktivitas aliran. Sering kali kegiatan spiritualnya diadakan secara sembunyi sambil disampuli dengan dalih acara *slametan*.[7] Secara intern, ajarannya sulit untuk diikuti, sebagaimana perkumpulannya yang tidak mudah dijumpai itu. Ajaran spiritual (*wiridan*) Hardopusoro dilarang untuk diamalkan bagi yang belum menjadi anggota, dan segala pertanyaan menyangkut ajaran tersebut. Hanya beberapa tafsiran saja yang terbuka lebar untuk dibahas. Ajaran inti dari kelompok kebatinan ini tidak pernah ditulis, tetapi hanya ditransmisikan secara lisan melalui pertemuan yang diadakan pada tengah malam di mana Pak Kusumowidjitro menyampaikannya dengan mengenakan jubah putih. Pada setiap pertemuan, dia biasanya melakukan tujuh tingkatan inisiasi atau pembaiatan. Setelah merampungkan pembacaan atau resitasi masing-masing jenjang *wiridan* tadi, hanya para anggota yang telah dibaiat pada level itu yang diizinkan keluar. Dalam suatu sesi, hanya mereka yang telah menerima tujuh kali baiatan yang diizinkan tetap di tempat sampai akhir acara.

[6] Deskripsi umum tentang Hardopusoro diambil dari wawancara dengan Warsito, (lihat catatan kaki di atas) dan Martosuwignio di Yogyakarta, Juni 1973.

Kemajuan melalui tingkat baitan tergantung pada hafalan *wirid* dan pengamalan beberapa teknik tertentu yang berhubungan dengan tiap level. Ajaran Hardopusoro memang tampak rumit, dipenuhi dengan paradoks, dijejali dengan simboli-simbol, dan mengatasi segala tataran akal. Berbagai macam teknik pada masing-masing baiatan itu diarahkan untuk membangkitkan kesaktian yang bersemayam di dalam tubuh. Teknik utamanya adalah *kungkum* atau semedi dengan mengucap mantra, sambil duduk merendam diri sampai leher di sumber air keramat atau pertemuan dua aliran sungai. Perlahan-lahan latihan yang keras itu mengendur hingga pada akhirnya hanya cukup dilakukan dengan semedi, dengan kaki yang tercelup di dalam semangkuk air saja.[8] Meskipun beberapa kekuatan magis merupakan elemen pencapaian esensial pada setiap jenjang baitan, tujuan akhir praktik spiritualnya adalah *moksa* atau leburnya seluruh anasir fisik dan jiwa dari diri.

Setelah mengikuti Hardopusoro pada 1923, Sukino mengalami perkembangan cepat lewat tujuh jenjang baiatan dan mengerahkan seluruh energinya untuk mengamalkan praktik spiritual yang dia dapat dari kelompok kebatinan itu. Akan tetapi, itu hanya berlangsung sebentar karena setelah 1930, ia menarik diri dari Hardopusoro. Praktik yang telah diamalkan tadi benar-benar membuat perubahan cara pandang dan personal terhadap diri pribadinya pada masa belakangan. Dalam pengisahan tentang sepeninggalnya dari perkumpulan Hardopusoro, Sukino langsung menitikberatkan perhatian pada keberlimpahan rasa salah dan dosa yang tumbuh di dalam dirinya setelah menjadi anggota kelompok Kusumowidjitro itu, yaitu

---

[7] Wawancara dengan Drs. Warsito, Magelang, Oktober, 1973.

[8] Sebagaimana di atas. Tidak bisa diasumsikan bahwa evolusi ini berarti degradasi. Meskipun merupakan suatu kemungkinan, bisa jadi perubahan tadi juga membawa peningkatan tekanan terhadap pengalaman batin dengan melalui ritual. Sekarang ini, ada beberapa kelompok yang mempraktikkan *kungkum* sebagai bentuk latihannya. Di Solo, para pengikut Hardjanto bahkan sering melakukan latihan tersebut di rumah dengan menggunakan ember berisi air bilamana dirasa sulit mengunjungi atau menemukan tempat sakral.

merasa sudah begitu jauh menyangsikan keberadaan Tuhan.[9] Pencarian spiritualnya kemudian terpusat pada praktik *sujud* atau kepasrahan total yang dia lakukan terus-menerus selama waktu senggangnya. Dengan mengamalkan praktik seperti itu, ternyata memberikan jalan baginya menuju suatu bentuk pencarian yang sifatnya lebih murni karena semakin terpusat pada petunjuk batin yang berasal dari dalam diri ketimbang orang lain.

Pada saat itu pula, dia juga mencurahkan perhatiannya pada penjelajahan dunia kebatinan di Yogya. Layaknya pengembaraan *santri* pada periode awal Mataram dan seperti jagat kebatinan kontemporer, pencarian spiritual tidaklah dibatasi oleh ikatan keanggotan keompok. Bagi Sukino dan orang-orang sepertinya di Jawa, keanggotaan kelompok bukanlah tali penghubung yang bersifat eksklusif dengan beragam praktik yang berasal dari kelompok lain. Sukino mulai mengikuti berbagai macam aliran pada awal tahun 30-an sembari mencari guru dan ajaran baru di manapun mereka berada. Dalam keasyikannya terhadap dunia spiritual, ia mulai merasa yakin akan keberadaan Tuhan sehingga tidak mengherankan bila kecenderungan itu menggiringnya beranjak dari kutub praktik yang berbau mistik India menuju kebatinan bercorak Islam. Hardopusoro, yang telah ia tinggalkan, sudah jelas mengandung praktik dan konsepsi India, sedangkan Subud, kelompok yang dia ikuti setelah Hardopusoro, sepenuhnya bercorak Islam. Walaupun memiliki perbedaan dalam penekanan laku spiritual, keduanya tetap bercitra Kejawen dan secara formal tidak mengidentifikasikan diri terkait dengan agama tertentu mana pun di dunia.

Subud merupakan organisasi kebatinan yang namanya tidak asing di dunia, bahkan menjadi satu-satunya gerakan yang telah *go international* dan berskala luas. Meskipun berasal dari Semarang dan Yogya, sejak 1955 markas besarnya bertempat di Cilandak. Dewasa ini, Subud

[9] Sukino, "Sejarah Tjekakan...", hlm. 4-5. Susunan kata tersebut, temasuk penggunaan kata 'dosa', diambil dari bahasa Jawa (*doso*). Dalam versinya pribadi, Sukino menekankan istilah dosa dan kekhilafan, artinya bahwa semua tindakan yang telah dilakukannya adalah buruk (*awon*). Semua itu secara jelas mengindikasikan dalamnya pengaruh dualistis dan Islamis terhadap cara pandang atas dirinya.

telah memiliki banyak cabang yang tersebar di 80 negara dan juga mempunyai banyak anggota di Indonesia.[10] Gerakan tersebut mulai menyebar secara internasional pada tahun 50-an, khususnya setelah berdirinya cabang Inggris pada 1957, dan sempat mengundang perhatian luar biasa dari berbagai surat kabar selama masa-masa awal penyebaran ke luar negeri .[11] Padahal sebelumnya, Subud hanyalah sebuah kelompok yang berskala kecil dan namanya jarang terdengar bahkan di Jawa sekalipun.

Awal mula munculnya gerakan itu bertepatan dengan wahyu yang diterima Muhammad Subuh pada 1932. Walaupun Pak Subuh sudah mengalami pembersihan dan pembangkitan spiritual selama tiga tahun, dari 1925 sampai 1928, baru pada 1932-lah ia memperoleh tugas resmi untuk menyebarkan 'kontak' Subud.[12] Sebelum mengalami pewahyuan, Pak Subuh mengembara mencari guru spiritual, namun menurut riwayatnya, mereka justru berulang-ulang mengatakan kepadanya bahwa ajaran yang akan dia peroleh akan datang dari Tuhan secara langsung, bukan dari mereka. Keterlibatannya yang paling signifikan tampak dalam persinggungan Pak Subuh dengan Naqsyabandiyah yang berada di bawah bimbingan Syaikh Abdurrahman di wilayah Blora. Dikisahkan bahwa sang syaikh menolak memberikan ajaran dan pembaiatan kepada Muhammad Subuh dengan berkata, "Kamu bukan bagian dari keluarga kami, jadi tidaklah tepat bila aku mengajarimu".[13] Meski demikian, dia tetap berhubungan dengan Naqsyabandi untuk beberapa lama. Bahkan pada kenyataannya, pengikut pertamanya, Wignosupartono, adalah juga

---

[10] Bahkan Kertorahardjo yang bekerja di Departemen Agama tidak memberikan statistik dalam pembahasannya tentang Subud (dalam *Agama dan Aliran Kebatinan*, (Jakarta: 1972). Subud biasanya dianggap sebagai satu dari tiga aliran kebatinan terbesar, bahkan dipandang dari segi kuantitas keanggotan domestik saja, bersama dengan Pangestu dan Sapta Darma. Ditengarai Subud telah memiliki kurang-lebih 100.000 orang anggota.

[11] Keterangan lebih lanjut tentang ekspansi internasional Subud, lihat Bennet. *Concerning Subud*, (London: 1958), hlm. 50-70, dan Rofe, *The Path of Subud*, (London: 1959).

[12] Bennet. *Concerning Subud*, hlm. 53-55.

[13] *Ibid.*, hlm. 56. Hubungan dengan tarekat ini juga disinggung dalam Kertorahardjo, *Agama dan Aliran Kebatinan*, (Jakarta: 1972), hlm. 226.

murid senior syaikh tarekat besar itu.[14] Meskipun begitu, Pak Subuh menegaskan bahwa ajaran yang dia peroleh adalah berasal langsung dari Tuhan, dan bukan hasil dari latihan, ajaran, maupun amalan yang dia lakukan sebelumnya.

Praktik spiritual Subud dimulai saat Pak Subuh mulai menyebarkan ajarannya kepada orang lain pada 1932. Nama lengkap dari organisasi yang dibentuk pada 1947 ini adalah "Susila Budhi Darma", namun lazim disingkat *Subud*. Praktik Subud diawali dengan suatu masa ujian, yakni semacam tes keseriusan bagi para calon anggota. Di sana, terdapat proses pembaiatan, atau diistilahkan sebagai 'pembukaan'. Pak Subuh atau seorang 'pembantu' menjadi saksi terajutnya kontak dalam diri para calon anggota. Mereka yang berposisi sebagai pembantu tadi adalah orang yang telah menerima kontak dan sudah sadar akan tugasnya. Praktik selanjutnya dikenal dengan nama *latihan*. Para anggota diharuskan melakukannya sebanyak dua atau tiga kali seminggu, dan tetap diwajibkan menjalankan kehidupan sosial sebagaimana biasa.

Meskipun praktik Subud tidak terbuka untuk orang luar (non-anggota), coraknya sudah sangat dikenal umum.[15] Kuncinya adalah penyerahan total kepada kehendak Tuhan, kekuatan yang hendak diraih bersifat ketuhanan, dan pengalamannya dapat ditafsirkan sebagai kebebasan dari ikatan karma sehingga kebanyakan para anggota mengalami ucapan atau perilaku yang berubah dengan sendirinya, begitu juga dengan aspek pembersihan batin. Karena manifestasinya dipandang sebagai purifikasi maka ini terkait pula dengan kenyataan bahwa secara umum semangat keras mereka menurun dari waktu ke waktu. Dalam pada itu, para informan menyatakan bahwa intensitas kontak memang secara gradual diperhalus hingga yang berkelanjutan.[16]

---

[14] Bennet. *Concerning Subud*, hlm. 56; Sujadi. "Sejarah Pagujuban Sumarah", (Ponorogo: Maret 1058), hlm. 1-2.

[15] Mengenai deskripsi yang lebih meyakinkan (dan menunjukkan simpati terhadap para anggota Subud), lihat Needleman, Jacob. *The New Religions*, (New York: 1970), hlm. 103-128.

[16] Wawancara dengan Sudarto, Cilandak, Juni 1972

Selaput Islam di dalam Subud ternyatakan pada beberapa hal. Sejumlah besar para pengikut Barat kemudian masuk agama Islam meskipun tidak ada kaitan langsung dalam praktik rohani organisasi tersebut dengan salah satu agama besar.[17] Wacana dan ekspresi Subud nampak rapat dengan kebatinan Jawa. Meskipun Subud hanya menekankan aspek latihan dan tidak memiliki ajaran resmi atau kitab suci, beberapa ceramah dan tulisan Pak Subuh banyak yang diterbitkan. Buku utamanya, *Susila Budhi Dharma*, ditulis pada penghujung tahun 40-an, selang beberapa saat ketika perkumpulan kebatinan tersebut membentuk diri sebagai sebuah organisasi resmi. Terdapat penekanan yang jelas dalam organisasi itu terhadap tujuh tataran eksistensi dan kesadaran yang lazim dikenal dalam tradisi sufi atau tasawuf, yakni bermula dari mineral (air, api, udara, dan tanah), tumbuhan, hewan, manusia, kesempurnan, cinta, welas-asih, dan akhirnya menyatu dengan Tuhan. Walaupun pewahyuan yang dialami Pak Subuh itu sendiri dapat diistilahkan sebagai pengalaman yang sifatnya langsung, terminologi, kosmologi, dan bahkan beberapa corak tertentu dari praktik spiritualnya benar-benar masih segaris dengan ajaran tasawuf.[18]

Sukino sendiri mulai menjalin kontak dengan Pak Subuh pada masa awal perkembangan Subud. Ada begitu banyak penafsiran atas hubungan yang terjalin antara keduanya, meski sedikit argumentasi yang bersandar pada kenyataan. Pak Subuh menceritakan bahwa setelah mendapat pengalaman spiritual pada 1932, ia mulai berbagi cerita dengan kalangan kebatinan yang sudah tinggi, sembari menjelaskan bahwa kesadaran dan kekuatan langsung yang diaktifkan melalui kontaknya adalah melebihi praktik yang lazim diamalkan pada masa itu.[19] Kendati Pak Subuh tinggal di Semarang pada tahun

---

[17] Bennett. *Concerning Subud,* hlm. 175-179.

[18] Meskipun sumber utama mengenai ajaran Subud tidak tersedia untuk kalangan luar, sebuah ringkasan dan komentar panjang menyangkut hal itu dapat ditemukan dalam Rofe, H. *Reflections on Subud*, (Tokyo: 1960). Penekanan terhadap Tujuh Alam sudah jelas termaktub di semua sumber dan menjadi simbol resmi Subud (yakni terdiri dari tujuh lingkaran konsentris yang dipotong oleh tujuh garis).

[19] Rofe, H. *The Path of Subud*, (London: 1959), hlm. 83.

30-an, murid pertamanya, Wignosupartono, berada di Yogya. Dia (Pak Subuh) menjadi pusat sekelompok kecil kalangan, termasuk Prawirodisastra, Sumantri (mantan murid Syaikh Abdurahman lainnya), Sudarto, Sukino sendiri (menjelang tahun 1934), Suhardo, dan beberapa teman lamanya.[20] Pada perkembangan tersebut, praktik Subud belum bisa dikatakan terkristalisasi karena tidak ada organisasi formal yang mewadahinya. Kebersamaan atau keterlibatan mereka dalam suatu perkumpulan perorangan tadi lebih merupakan hubungan teman sebaya yang sama-sama bergelut di dunia kebatinan ketimbang relasi antara guru dan murid.

Sukino dan Suhardo, teman dekat Pak Subuh semenjak mereka bergabung dalam Hardopusoro pada 1923, hidup pada masa penjelajahan praktik klenik. Ketika Wignosupartono datang ke Yogya, reputasinya cepat menyebar dan terkenal sebagai seorang "dukun sakti" dan dikenal luas bahwa kekuatannya berasal dari *ngelmu* yang tinggi.[21] Karena itulah Sukino dan Suhardo mengunjunginya dan sekaligus menyatakan keterbukaan mereka ikut dalam penjelajahan praktik kebatinan Wignosupartono. Suhardo kemudian menggambarkan praktik spiritual itu sebagai "kepasrahan total lahir batin terhadap kehendak Tuhan". Baik dirinya maupun Sukino tidak ada yang menyatakan adanya suatu corak khusus yang membedakan aliran itu dengan apa yang kemudian mereka sebut dengan Sumarah.[22] Orang

---

[20] Nama-nama yang disebut di sini serta gambaran tentang hubungan mereka adalah upaya saya untuk mensintesiskan beberapa potongan informasi yang berserak dari wawancara dengan Sudarto di Cilandak pada Juni 1972; Sujadi. "Sejarah Pagujuban Sumarah", hlm. 2-3; Sukino. "Sejarah tjekakan...", hlm. 14-18; dan rekaman ceramah Sukino dalam Suwondo (*ed.*). *Himpunan Wewarah*..., Vol. IV, hlm. 58-61.

[21] Suhardo. "Sejarah Riwayat Hidup Bapak Soehardo", (Jogja: 1973), hlm. 10.

[22] Hal ini sangat jelas termaktub dalam DPP. *Sejarah*..., hlm. 51. Ketika Sukino dan Suhardo setuju memisahkan diri dari Wignosupartono, mereka menjelaskan hal yang sama soal kemurnian atau otentisitas pengalaman batin mereka berdua dan bukan disebabkan atas perbedaan tertentu dalam corak praktik spiritual. Dalam tulisan Suhardo. "Sejarah Riwayat...," hlm. 10, ia memakai kata 'Sumarah' untuk mendiskripsikan praktik Subud. Suhardo juga menekankan bahwa Subud mulai mengarah pada hal yang berhubungan dengan kekuatan, personalitas, dan penyembuhan. Ia pun menyatakan bahwa menurutnya praktik semacam itu dapat dicemari dengan pamrih materi. Wawancara dengan Suhardo, Jogjakarta, Juli 1972 dan Suwondo. *Himpunan Wewarah*..., Vol. IV, hlm. 58-61.

tadi kemudian menggabungkan dengan benih awal perkumpulan yang kemudian disebut Subud. Apalagi pada 1935 Muhammad Subuh secara khusus meminta Sukino dan Prawirodisastra untuk mengatur sebuah rumah kontrakan untuk dirinya di Yogya.[23]

Satu-satunya gambaran jelas sebagai alasan terhadap perpecahan yang terjadi pada masa berikutnya, perbedaan corak evolusi antara Subud dan Sumarah menyangkut suatu keberlainan sikap pada penyembuhan atau perdukunan. Dalam Subud, penyembuhan masih menjadi hasil latihan sejak dulu sampai sekarang.[24] Suhardo juga menyatakan bahwa pengaruh Wignosupartono di Yogya berasal dari reputasinya sebagai seorang dukun sakti. Sebuah tulisan sejarah Sumarah yang berasal dari Ponorogo bahkan lebih eksplisit lagi, yakni menjuluki praktik Wignosupartono sebagai 'sistem kiai'. Implikasinya adalah adanya penekanan kuat di dalam sistem tersebut pada aspek kekuasaan dan penghormatan terhadap personalitas yang menjadi ciri khas Jawa. Dokumen dari Ponorogo tadi juga menyatakan bahwa Sukino hanya menerima baiatan dan bukan bimbingan langsung dari Wignosupartono. Sebaliknya, orang yang disebut terakhir ini memberitahu Sukino bahwa dia bukan gurunya karena ajaran yang akan diperoleh nanti akan datang langsung dari Tuhan.[25]

Alasan yang melatarbelakangi perbedaaan perkembangan Subud dan Sumarah adalah menyangkut 'sistem kiai'. Setelah Sukino mengalami pewahyuan pada 1935, dan menjadi langkah awal menuju praktik Sumarah, ada desakan agar Sumarah *tidak* mengambil corak

[23] Sukino, dalam Suwondo. *Himpunan Wewarah*..., Vol. IV, hlm. 254.

[24] Pada kenyataannya, praktik penyembuhan menjadi corak utama dari kesan publik terhadap Subud di Jawa dan sering mendatangkan kesulitan internal. Seperti yang dialami Cabang Subud Temanggung pada 1970 dan cabang Madiun pada 1973. Para tokoh lokal dari kedua cabang tersebut mengundang perhatian yang tidak menyenangkan dari pihak pemerintah karena penekanan terhadap kekuatan penyembuhan, apalagi ditambah dengan fakta bahwa mereka tampaknya mulai menarik bayaran atas praktik perdukunan itu. Memang tidak bisa dipungkiri, penyebaran awal Subud ke seluruh dunia juga berkaitan dengan kesembuhan ajaib Eva Bartok (artis film Hollywood tahun 60-an. *Red.*) ketika dirinya menjalin kontak dengan Pak Subuh di Inggris.

[25] Sujadi. "Sejarah Paguyuban Sumarah", hlm.2.

kebatinan tradisional.[26] Para pendiri tidak ada yang berupaya membedakan penghayatan inti dari Subud dalam hubungannya dengan inti kejiwaannya. Tetapi, dilihat dari gaya dan penekanan personal mereka sudah merasa ada alasan berpisah. Meskipun ada beberapa perbedaan perihal penekanan corak spiritual, kedua gerakan tersebut masih berada dalam satu lingkaran keluarga besar kebatinan. Mereka sama-sama menekankan aspek latihan sujud ketimbang ajaran, penyerahan diri kepada Tuhan, dan sekaligus pengalaman kontak yang tersaksikan. Perbedaan gaya atau corak rohani memang bisa memberi penjelasan, namun tidak dapat memecahkan permasalahan fundamental mengenai sumber yang berbeda menyangkut otoritas rohani.

Masalah mendasar sebenarnya terletak pada perbedaan klaim tentang pewahyuan. Hubungan karib antara Pak Subuh dan Sukino, khususnya berkait dengan kenyataan bahwa Sukino telah mengalami 'kontak' dengan Pak Subuh sebelum dirinya memperoleh wahyu, menciptakan kejanggalan antara kedua gerakan itu. Subud cenderung melihat Sumarah sebagai sebuah kelompok sempalan tanpa adanya perbedaan pengalaman wahyu. Masalah ini diperuncing dengan semakin cepatnya pertumbuhan Sumarah pada masa awal. Pada 1951, Subud masih terdiri dari empat puluhan orang saja, sedangkan Sumarah saat itu sudah menjadi organisasi yang menyebar ke seluruh Jawa dengan ribuan pengikut.[27] Pada perkembangan kemudian, Subud menjadi organisasi *multi-purpose*, bervariasi, dan menginternasional, sedang Sumarah tetap bertahan sebagai kelompok sujud orang-orang Jawa.

Karena pentingnya permasalahan ini maka perlu untuk diamati secara mendalam. Pada 1953, Pak Subuh mengirim surat kepada Husein Rofe yang berisi penjelasan tentang sikapnya perihal permasalahan di atas:

---

[26] Lihat DPP. *Sejarah…,* hlm. 50-52, dan hlm 175-176, di bab berikutnya.

[27] Rofe, H. *The Path of Subud*, (London: 1959), hlm. 46. Rofe memberikan gambaran yang relatif gamblang mengenai Subud pada saat dia pertama kali berhubungan dengan organisasi tersebut pada 1951.

> Berkenaan dengan pihak yang mempunyai corak latihan spiritual mirip Subud dan yang mengklaim menjadi murid Sukinohartono maka hal ini benar adanya. Sukinohartono awalnya adalah murid Prawirodisastra yang pernah tinggal di Yogyakarta dan kini sudah almarhum. Prawirodisastra merupakan murid Wignosupartono, saat ini masih tinggal di Yogyakarta.
>
> Orang yang saya sebut terakhir ini memperoleh kontak dari saya pada 1932 ketika masih tinggal di Semarang tak seberapa lama setelah diri saya menerima wahyu dari Yang Maha Kuasa. Kemudian, ia menjadi orang pertama yang pernah berlatih atau belajar di bawah bimbingan saya.
>
> Kembali ke Sukinohartono. Sebelum wafatnya, Prawirodisastra sempat mengatakan bahwa muridnya ini sudah lama tidak berlatih lagi dan juga menyinggung soal kesehatannya yang makin parah. Uraiannya tentang Tujuh Tataran Langit (*Seven Heavens*) dan lainnya bisa didapat dalam kisah sembilan wali (Wali Songo) maupun dari karya yang saya tulis pada 1934, yakni *Djatimakna*. Semua penjelasan yang mengacu pada soal spiritual ada dalam tulisan tersebut.
>
> ...Sukinohartono...pada akhirnya mendirikan gerakannya sendiri dengan nama Sumarah (pasrah). Metode spiritualnya masih seperti apa yang saya terapkan di Subud. Mereka tidak bisa memungkiri bahwa mereka belum memperoleh sistem spiritual sendiri, artinya belum mendapatkan suatu wahyu ketuhanan...[28]

Akan tetapi, waktu kunjungan Pak Subuh ke Perth pada Februari 1978, saya menanyakan melalui surat tentang hubungan kedua organisasi tersebut. Dia menjawab, juga melalui surat, bahwa tidak ada hubungan langsung antara Subud dan Sumarah.

Sukino, Suhardo, dan beberapa sumber Sumarah lain tidak begitu berbeda dengan pendapat Pak Subuh mengenai kenyataannya. Mereka paham bahwa Sukino memang pernah mengalami kontak Subud

[28] Surat ini dilampirkan dalam Rofe, H., *Reflections on Subud*. (Tokyo: 1960), hlm. 173-174. Di halaman 118, Rofe menjelaskan bahwa pertanyaan tersebut muncul setelah pertemuannya dengan sebuah kelompok Sumarah di Palembang yang dipimpin oleh seorang sersan Angkatan Darat, Abdul Gani. Dengan penjelasan Pak Subuh lewat suratnya itu, Abdul Gani menggabungkan kelompoknya dengan kelompok Subud-nya Rofe.

dan terlibat dengan Wignosupartono sebelum dirinya menerima wahyu.[29] Akan tetapi, sumber Sumarah tersebut mempunyai pandangan yang berbeda menyangkut pewahyuan Sukino. Bagi mereka, jelas bahwa apapun pengalaman spiritual yang dialami Sukino sebelumnya, sumber klaimnya terhadap otoritas tetap berasal dari 'Tuhan secara langsung melalui wahyu'. Mereka juga menjelaskan keyakinan serupa terhadap otentisitas pewahyuan Pak Subuh meskipun dia mengalami kontak batiniah sebelum menerima wahyu. Jadi, semua pengalaman spiritual yang diperoleh sebelumnya tidak memiliki hubungan sebab-akibat terhadap pewahyuan yang diterima sesudahnya.

Permasalahan ini menjadi tema penting bukan hanya bagi semua perkumpulan kebatinan, melainkan juga di dalam tradisi lain. Pangestu misalnya, yang para pendirinya terpengaruh Hardopusoro dan berpusat di Kraton Mangkunegaran, menekankan bahwa sumber ajarannya adalah wahyu.[30] Sapta Darma, meski berakar Kejawen dan Islam, juga melontarkan alasan yang sama, yakni bahwa Sri Gutama, sang pendiri, *tidak* pernah mengalami latihan keagamaan sebelum memperoleh wahyu.[31] Subud, Sumarah, Sapta Darma, dan beberapa gerakan lainnya juga mempunyai masa lalu yang sama—beberapa anggota perintis mendirikan gerakan baru setelah keluar dari aktivitas kebatinan sebelumnya. Di dalam tradisi tarekat, Hindu, dan Budha, klaim yang muncul biasanya menegaskan silsilah. Sedangkan di dalam kebatinan, mereka biasanya mengutamakan landasan dari si pendiri sendiri.[32]

---

[29] DPP. *Sejarah...,* hlm. 41-42.

[30] Tema ini menjadi penekanan selama saya berhubungan dengan pihak Pangestu di Salatiga pada tahun 1972, dan selama wawancara dengan Supandji beserta istri di Magelang pada bulan Juni 1973. Hal senada juga disinggung dalam deskripsi sejarah awal munculnya ajaran Pangestu. Dalam Reksodipuro. *Sedjarahipun Reringkesan...*, (Surakarta: 1971), hlm. 15-24.

[31] Wawancara dengan Sri Pawenang, Yogya, Mei 1972.

[32] Sapta Darma terbagi menjadi dua kelompok (Yogya dan Surabaya) yang saling bertentangan satu sama lain. Dalam tradisi Sufisme, permasalahan tersebut dijelaskan dalam Lings, Martin. *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, (Berkeley: 1973), hlm. 48-

Terdapat paradoks di beberapa tataran. Dalam setiap kasus, kesan, gaya, corak, dan praktik yang tampak pada organisasi baru adalah bersifat derivatif. Di Jawa, gerakan kebatinan memang biasanya menyangkal garis derivasi spiritual meskipun mereka tetap menegaskan kontinuitas akar Kejawen. Sebagaimana lazim terjadi di jagat mistisisme, teka-teki itu punya pemecahannya sendiri. *Bentuk-bentuk* ekspresi mistik dan wujud batiniah *adalah* bersifat turunan (*derivative*). Setiap gerakan bersikeras bahwa identitas dan integritas mereka *tidak ditegaskan* oleh bentuk-bentuk tadi, namun melalui pengalaman *langsung* akan kesatuan. Pada saat yang sama, otentisitas semacam itu hanya dapat ditegaskan melalui penghayatan langsung sebab hal tersebut berada di luar 'pengetahuan' menurut istilah atau pengertian biasa. Penegasan akan pengalaman langsung, ketimbang derivatif, ini justru yang menegaskan bahwa sebuah gerakan benar-benar bercitra mistik/kebatinan yang sejati.

Bila dasar pemikiran ini benar, meski parakdoksikal, guru Pak Subuh memberi inti ajaran mistik sembari mengatakan bahwa hal tersebut akan datang *langsung* kepadanya. Demikian pula Wignosupartono, ia mengajari Sukino dengan mengatakan hal yang sama bahwa ajaran yang akan dia peroleh adalah *langsung* dari Tuhan dan bukan dari dirinya. Dengan begitu, jika kesadaran seperti tadi datang secara langsung maka tidak perlu adanya persyaratan yang merujuk pada pengalaman sebelumnya. Pengalaman pewahyuan tidaklah berarti, seperti apa yang lazim diandaikan oleh para pengamat. Kebanyakan orang, termasuk kalangan mistik, mencampurkan 'kesatuan' dan 'wahyu' dengan penyirnaan bentuk yang maujud. Padahal pencerahan semacam itu tidak menyangkut perubahan bentuk apa pun. Perwujudan bahasa dan budaya tidak akan berubah melalui pencerahan, tetapi tetap sama, seperti warna rambut atau kulit. Semua wujud, termasuk bahasa dan ekspresi mistik bersifat turunan atau derivatif. Apa yang berubah adalah bahwa *di dalam* pengalaman pencerahan

78. Adapun dalam aliran Zen, dipaparkan Dumolin, S.J. *A History of Zen Buddhism*, (Boston: 1963), hlm. 80-87.

(realisasi) semacam itu tidak ada pembagian, tegangan, atau halangan yang menempati aliran energi dan kesadaran. Apa yang namanya "universal", sejauh dia dipersepsikan, dialami, dan diekspresikan, tetap memakai seluruh bentuk yang sifatnya partikular dan temporal. Kuncinya adalah "transmutasi", bukan "eliminasi". Di sinilah kita menemukan makna "makrifat", leburnya semua dimensi "nyata" dalam kesadaran Tuhan.

Jika demikian maka jelas kita bisa memahami evolusi Sumarah sebagai suatu refleksi historis dan sosial. Kualifikasi yang terlintas di pikiran kita adalah bahwa pemahaman seperti itu dapat membantu pengertian tentang *bentuk* yang dimilikinya, namun sama sekali hal ini tidak bisa menawarkan klaim bahwa *sumber* dari praktiknya adalah bersifat langsung (*non-derivatif*). Ketika para anggota Sumarah memegang klaim tersebut maka maksud mereka adalah inti atau pengalaman absolut *di dalam* struktur yang berlaku di masyarakat dan sejarah. Jadi, pada prinsipnya, tidak ada kontradiksi antara klaim historis bahwa Sumarah adalah derivasi atau turunan dari Kejawen, Hardopusoro maupun Subud, dan pernyataan tegas bahwa ia berasal dari wahyu. Yang pertama merujuk pada bentuk luar, sedangkan yang kedua lebih pada esensi.

Wahyu Sumarah

Menyinggung tentang wahyu yang diterima Sukino, pembahasan pun merujuk pada tataran, yaitu dalam pengertian tokoh ini, ketika dirinya mengalami ketuhanan secara langsung.[33] Dilihat dari perspektif batin, kesadaran yang bersemayam di balik ekspresi menemukan akar kebenaran yang berada di luar ego, pengalaman, maupun ingatan. Seperti lainnya yang mengalami hal serupa, Sukino menghadapi kegelisahan batin yang hebat. Meskipun ia melewati kegelisahan batin seperti itu sebagai tahap awal ke arah kesadaran ketuhanan, tidaklah

[33] Harus ditekankan bahwa frase dan interpretasi pada pembahasan ini adalah murni versi saya meskipun saya yakin kebenaran dalam penafsiran tersebut berdasarkan pada perspektif intern Sumarah.

otomatis sifat kesadaran tadi jelas bagi orang lain. Lagi pula, bentuk transformasi personal tidak selalu menghasilkan ajaran. Oleh sebab itu, ketika menjelajahi apa yang dialami Sukino tersebut, perhatian saya tertuju pada dua hal, yaitu sifat pengalaman itu sendiri dan proses yang secara gradual mendorong dirinya untuk menyampaikannya kepada pihak lain.

Sejak masa muda, Sukino sudah tumbuh dalam jagat spiritual kebatinan sehingga tidak heran bila ia mengembangkan diri melalui pendakian sebelum akhirnya mengalami pewahyuan. Keterlibatan sang ayah dengan kebatinan di pedesaan punya peran penting dalam pembentukan basis spiritual Sukino, dan sekaligus menempatkannya dalam kumpulan pengetahuan esoterik semenjak masih kanak-kanak. Pada masa pendidikannya di Pleret, seperti pemuda lainnya, Sukino mengikuti beberapa kesenian bela diri dan berhasil mendapatkan kekuatan *kanuragan* dari aktivitasnya itu. Ia akhirnya berhenti setelah menyadari kesaktian dan daya tarik yang bersumber dari *olah kanuragan* tadi memiliki kecenderungan kuat untuk menyakiti sesama.[34] Kesadaran tersebut lantas membimbingnya menuju pencarian kedamaian jiwa dan pencapaian gnosis. Inilah yang menjadi alasan dirinya mengikuti praktik esoteris dan tarekat perkumpulan Hardopusoro selama bertahun-tahun. Akan tetapi, "fase India" dalam diri Sukino itu berakhir setelah sekian lama menyeret kesadarannya jauh dari keyakinan akan Tuhan, yaitu meragukan eksistensi yang tertinggi. Baru menjelang tahun 30-an, ia menenggelamkan diri menuju kesadaran batin dan kepasrahan total yang sering diceritakan pada para sahabat. Dia biasa menghabiskan waktu berjam-jam melakukan sujud seorang diri di kebun samping rumahnya.

Wahyu yang diterima Sukino tidak berlangsung seketika, tetapi bertahap dari Agustus 1935 sampai 1937. Dalam ringkasan tentang proses pewahyuan yang ditulis belakangan, ia mencantumkan tanggal,

[34] Sukino, dalam DPP. *Perkembangan Panguden Ilmu Sumarah dalam Paguyuban Sumarah*, Jakarta, 1971, Vol. I, hlm. 12, (Selanjutnya hanya disingkat DPP, *Perkembangan*).

namun tidak semua, dari tataran pewahyuan yang dilewatinya. Selain itu, Sukino juga merangkum tahapan perkembangan spiritualnya. Rangkuman itu merupakan tulisan Sukino untuk Kongres Sumarah pada awal tahun 50-an.[35] Tahapan itu sebagai berikut: masa kanak-kanak, jalan menuju Tuhan, hukuman dan pembersihan, pengalaman akan jagat spiritual, laku pencapaian batin untuk kemerdekaan, kesatuan dengan Tuhan, dan dorongan untuk menyebarkan ajaran. Pernyataan sama juga berlanjut ke pembahasan tentang pewahyuannya yang kedua, yang berbeda secara kualitatif, pada 1949. Meski demikian, saya tidak akan menyinggungnya sebelum pembahasan kita sampai pada munculnya Sumarah sebagai organisasi formal pada 1950, sebuah proses yang membuat perkumpulan ini menjadi resmi tertalikan. Sukino menggambarkan masa kanak-kanaknya sebagai sumber awal ketertarikanya pada kebatinan. Dia mengatakan bahwa ayah dan leluruhnya adalah para pelaku spiritual sehingga bukan hal aneh bila dirinya punya kecondongan kuat pada dunia kebatinan. Ia lantas mengaitkan hal ini dengan keterlibatan aktifnya dengan berbagai macam gerakan kebatinan dan komitmennya untuk mencapai kemerdekaan batin.[36]

Pada Agustus 1935, Sukino mengatakan bahwa ia mulai merasakan banyak sekali terpaan ujian dan godaan. Pada tahap inilah dirinya mengalami kontak batin yang jernih dengan *Hakiki*. *Hakiki*, sering disebut "Hak", merupakan istilah yang digunakan Sukino dan para warga Sumarah yang berarti kontak langsung dengan Tuhan. Suhardo lebih lanjut menegaskan bahwa istilah *Hakiki* dalam lingkungan Sumarah merujuk pada apa yang oleh kalangan lain disebut Guru Sejati, atau seperti dalam kisah wayang, pertemuan Bima dengan Dewaruci.[37] Dalam tradisi spiritual Barat, istilah itu disebut "suara

---

[35] Narasi Sukino versi bahasa Indonesia adalah dalam DPP, *Perkembangan*, Vol. I, hlm. 11-24. Sedangkan untuk versi Jawa ada dalam Suwondo. *Himpunan Wewarah*, Vol. IV, hlm. 248-261.

[36] Sukino, dalam Suwondo. *Himpunan Wewarah*, Vol. IV, hlm. 249.

[37] Wawancara dengan Suhardo di Yogyakarta, Juli 1978, dan dalam Suhardo. *Ceramah Bapak Soehardo Punakawan Paguyuban Sumarah*, (Surakarta: 1974), hlm. 9. Ada

keheningan", "bisikan lirih kesunyian", "Diri Sejati", dan lainnya. *Hakiki* berasal dari term tasawuf Arab yang berarti Kebenaran. Di kalangan Sumarah, istilah ini masih merupakan rujukan yang sangat lazim dipakai kendati bukan satu-satunya, untuk menyebut prinsip bimbingan langsung dari Tuhan. Suatu petunjuk yang hanya orang dengan kematangan spiritual sajalah yang bisa menerimanya dengan jelas.

Bagi Sukino, kekuatan dan kemurnian pengalaman *Hakiki* yang diperolehnya menciptakan titik balik personal yang begitu signifikan. Sampai Agustus 1935, ia masih bersandar pada buku, guru, dan berbagai macam otoritas lain untuk 130

mendapatkan pengetahuan spiritual. Pada saat itulah pengetahuan tersebut mulai manggenangi kesadarannya akan Tuhan secara langsung. Apa yang dihasilkan dari pengetahuan itu adalah suatu periode realisasi diri yang intens, serta kesadaran yang semakin tinggi akan seluruh jengkal masa hidupnya. Setelah berdialog dengan *Hak*, ia mengingat kembali setiap tahapan penting yang sudah ia lewati dan benar menyadari pengaruh dari apa yang telah dilakukannya. *Pertama*, ia meragukan kebenaran beberapa risalah yang dia peroleh kendati sedikit banyak terwariskan sejak masih dalam kandungan, seperti yang pernah dikatakan oleh sang ayah. Akan tetapi, penyangkalan paling besar adalah berdasar pada refleksinya tentang pendirian fanatiknya ketika di Hardopusoro, yang telah membuat dirinya meragukan keberadaaan Tuhan.[38]

Kedua, Sukino mengalami suatu proses penghukuman dan pembersihan yang terjadi pada 29 Juni 1936.[39] Pertama-tama, ia me-

---

sekian banyak buku yang membahas kisah Dewaruci, sebuah kisah yang masih menjadi favorit di antara orang kebatinan. Sebagai contoh, lihat Sastroamidjojo. *Dewarutji*, (Jakarta: 1967), dan Siswoharsojo*, Tafsir Kitab Dewarutji*, (Yogyakarta: 1966). Simbolisme ini juga dijelaskan oleh Mangkunegoro VII. *On The Wayang Kulit…*, (New York: Ithaca, 1957).

[38] Sukino. dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah*, Vol. IV, hlm. 249. Istilah "Panatik" adalah darinya, bahkan dalam versi Jawa.

[39] *Ibid.,* hlm. 250.

nyaksikan beberapa timbangan yang menakjubkan di mana terukur segala keseimbangan hidup. Di sana, kebaikan (*becik*) berada di sisi kanan, sedangkan keburukan (*awon*) di sisi kiri. Ia melihat, ternyata bobot kesalahan lebih besar dari kebaikan sehingga sebagai hukumannya dia harus dipotong menjadi tiga bagian lalu dibakar. Demikianlah hal itu terjadi. Sukino merasakan secara sadar ia dipotong leher dan perutnya kemudian dibakar sampai menjadi abu. Serakan tubuh yang hangus itu akhirnya tersatukan dan ia hidup kembali. Meskipun Sukino hanya meninggalkan cerita belaka, sebuah catatan dalam sejarah Sumarah dapat menjelaskan lebih lanjut soal signifikansi dari kisah tadi. Tubuh yang terpotong menjadi tiga dan terbakar menandakan bahwa tiga pusat okultis utama (*Trimurti* yang terdiri dari *Janaloka, Endraloka,* dan *Guruloka*) sudah termurnikan.[40] Hal seperti itu dijumpai dalam riwayat mistis dan shamanis yang tak terbilang jumlahnya menyangkut kematian dan reinkarnasi spiritual. Meski sudah mengalami pembersihan, Sukino tetap merasa dosanya melimpah sehingga yakin akan masuk neraka.

Tak lama setelah itu, kendati masih dibebani oleh perasaan itu, Sukino mendapat bisikan gaib (*kedawuhan*) agar ia mengikuti petunjuk apapun yang datang padanya melalui *Hakiki* dan Malaikat Jibril. Dia pun patuh dan dibawa melewati sembilan tataran spiritual secara bertahap. Dimensi yang dilewatinya itu sejajar dengan jagat yang dibahas di dalam literatur kebatinan klasik sekaligus mencerminkan gambaran yang terkandung dalam kisah wayang dan sufisme. Meskipun paralel, dan terminologi tentang hal itu sudah tercipta dalam tradisi, Sukino menarasikannya menurut pandangan pengalamannya sendiri dari apa yang telah dia alami.[41]

---

[40] DPP. *Sejarah*, hlm, 8. Mengenai perbandingan dengan pengalaman Shamanik soal "kematian dan kelahiran kembali", lihat Eliade, Mircea. *Shamanism*, (Princeton: 1964).

[41] Sukino, dalam Suwondo. *Himpunan Wewarah*, Vol. IV, hlm. 250-250. Sudah seharusnya menjadi jelas bahwa kisah semacam itu tidak bisa dipahami secara literer. Alasannya adalah bahasa yang digunakan bersifat "mitos" atau simbolik, bahkan sekalipun presentasinya tampak "deskriptif".

Pertama, ia memasuki suatu alam yang damai dan membahagiakan tanpa matahari, bulan, dan bintang. Dari sana dia dapat melihat bumi meski diselimuti kabut. Tempat yang damai itu ditinggali segala macam penghuni. Sukino lantas diperingatkan untuk meneruskan kepasrahan totalnya karena ia menghadapi suatu godaan. Sepasukan arwah, bala tentara Nyai Roro Kidul, mendekati dirinya dengan suara musik merdu yang memikat. Meski mereka mengancamnya, sujud Sukino tetap tak terganggu hingga perlahan mereka beranjak pergi. *Kedua*, ia masuk ke alam hijau penuh tumbuh-tumbuhan. *Ketiga*, dia masuk ke alam binatang, dan setiap transisi yang dilalui tadi melewati apa yang dirasakannya sebagai layar cahaya. Kemudian, untuk beberapa saat, ia sejenak dikembalikan ke alam kesadaran manusia normal. Setelah itu, dia melanjutkan perjalanan spiritualnya masuk ke alam yang kelima, sebuah jagat arwah yang tampak penuh damai dalam keadaan iman (*in the state of faith*).

Selain itu, ia mendengar tangis anak laki-lakinya yang telah mati, dan juga melihat di belakangnya para karib kerabat dan para pengikut. Mereka semua tampak mengikuti terus dan meminta pertolongannya. Akan tetapi, Sukino merasa tidak mampu berbuat apa-apa karena dirinya sendiri penuh dosa, bahkan menduga bahwa mereka menderita akibat berbagai dosa yang telah dia perbuat. Pada jenjang keenam ia masuk ke suatu dimensi roh suci dan mereka juga berbaris mengikutinya dengan jumlah yang semakin banyak. Sukino kemudian merasa itu adalah akibat dari perbuatannya. Ia pun bermunajat kepada Tuhan dan meminta bahwa semua adalah tanggung jawabnya dan dia sendirilah yang harus memikulnya, bukan mereka. Pada jenjang ketujuh ia memasuki suatu alam dengan penghuni yang begitu sedikit tapi sangat diliputi kedamaian, sebuah dunia bercahaya putih. Di sini, mereka yang berbaris di belakang Sukino meningkat lagi hingga semakin melampaui rasa bersalah dan welas asihnya. Akhirnya, ia hanya bisa pasrah total kepada Tuhan. Di alam yang kedelapan ia menyaksikan sekilas suatu keadaan yang tidak ada apa-apanya kecuali hanya ruang sejuk, kering, bersih, dan menyenangkan. Kemudian sampailah Sukino di alam yang kesembilan. Meskipun alam itu ber-

ada di luar batas segala bentuk deskripsi, ia tahu bahwa itu merupakan dunia para orang suci.

Pada dimensi terakhir dia masih merasa bahwa tempatnya nanti tetap akan berada di neraka untuk menebus segala dosa masa lalu. Tidak lama setelah itu, ia merasakan kekuatan menakjubkan dari Nur Ilahi yang tidak bisa dikatakan maupun dilukiskan (*mboten saget dipun tembungaken utawi dipun gambaraken*). Pada tataran inilah ia melihat cahaya putih melingkupi figur Nabi Muhammad yang mengenakan jubah putih. Sebentar kemudian ia melihat Yesus yang dikelilingi para pengikutnya. Ia bertanya kepada Yesus agar semua agama dunia bisa berbareng bersama dalam harmoni, namun pertanyaannya tidak mendapat jawaban. Pada kesempatan lain, Malaikat Jibril membawanya untuk sejenak mengunjungi neraka di mana ia melihat segala bentuk penderitaan roh. Jibril menerangkan bahwa hukum karma memastikan pembalasan bagi mereka yang berbuat tercela ketika hidup, khususnya mereka yang mengingkari janji. Di tempat itu pula dia menyaksikan betapa beratnya hukuman yang bakal diterima oleh para pemimpin yang mengkhianati kepercayaan para pengikutnya.

Cerita Sukino tentang pengalamannya ini dipaparkan secara jujur dan tanpa disertai komentar lebih lanjut. Sebagian penjelasan tentang peristiwa itu termaktub dalam sejarah resmi Sumarah atau dalam lingkaran Sumarah. Namun, perlu ditekankan bahwa pengalaman mistis tersebut sedikit mendapatkan perhatian yang mendalam.[42] Hampir semuanya merupakan kisah yang tidak biasa disertai dengan detil tentang penggambaran Sukino pribadi, dan juga tidak ada pengertian yang menunjukkan bahwa pengetahuan seperti itu

[42] Saya mengetahui kisah Sukino itu hanya dari sumber tertulis yang berasal dari organisasi tersebut. Dalam pertemuan saya dengan beberapa warga Sumarah saat itu, hampir semua ingatan mereka tentang kisah revelasi Sukino adalah: cerita tentang Sukino yang berdoa untuk memohon kemerdekaan Indonesia, dan kisah mengenai sebuah kelereng yang sudah pecah sebagai simbol kualitas kepercayaan manusia terhadap Tuhan yang telah terfragmentasi. Akan tetapi, para anggota baru justru diperkenalkan dengan *Sesanggeman*, bukannya detil-detil pewahyuan yang diterima sang pendiri.

dianggap sebagai bagian penting. Sembilan alam itu berkaitan dengan roh dan dewa, jagat tumbuh-tumbuhan, jagat binatang, alam jasmani (yang terdiri dari empat nafsu dan empat anasir), dimensi pikiran dan jiwa manusia (yang masih menjadi subjek reinkarnasi), dua dimensi yang dihuni oleh roh dengan derajat kesucian tinggi, alam para arwah yang dinaungi perlindungan Tuhan, dan dimensi jiwa yang sepenuhnya bebas mengekspresikan karsa Yang Maha Kuasa. Suhardo menambahkan catatan kaki untuk masalah ini dengan penjelasan bahwa semua alam tadi berada di luar batasan ruang dan waktu dalam semesta fisik.[43] Ini menekankan bahwa kisah Sukino merupakan bagian dari tataran yang sifatnya subtil di dalam jagat kesadaran batin sehingga tidak bisa dipahami secara harfiah sebagai peristiwa lahiriah.

Satu tema utama yang menjadi indikasi pengalaman Sumarah belakangan adalah kesan yang muncul dari sifat perjumpaan Sukino dengan beberapa roh. Selama perjalanan spiritualnya, dia berjumpa dengan roh anak laki-lakinya yang telah meninggal dan pada kesempatan lain bertemu dengan saudaranya yang juga telah tiada. Mereka meminta pertolongan untuk bisa dilahirkan lagi dalam keadaan yang lebih baik. Tetapi, berulang kali dirinya merasa tidak mampu berbuat apa-apa selain pasrah kepada Tuhan, dan setiap kali yang didapatnya *adalah* mereka dilahirkan dalam keadaan yang lebih baik.[44] Pelajaran yang diambil Sukino dari pengalaman tersebut adalah orang hidup bisa membantu roh mereka yang sudah mati hanya dengan menunjukkan rasa pasrah kepada Tuhan ketimbang mencoba menolong dengan kekuatan batin diri sendiri. Pada perkembangan Sumarah berikutnya, pandangan seperti ini diabaikan sebagian kalangan sehingga membangkitkan permasalahan rumit yang perlu waktu lama untuk memecahkannya.

---

[43] Suhardo dalam DPP. *Sejarah*, hlm. 12.

[44] Sukino dalam DPP. *Perkembangan*, Vol. I, hlm. 20.

[45] *Ibid*. hlm. 22. Dalam wawancara, Arymurthy sudah beberapa kali mengomentari para kalangan Kejawen bahwa pengembangan kontak dengan arwah leluhur merupakan sebuah basis spiritual yang janggal dalam rangka memperoleh liberasi pada konteks nasional saat ini.

Sikap atau pandangan Sukino terhadap jagat arwah leluhur lebih kuat lagi diilustrasikan lewat cerita perjumpaannya dengan roh Panembahan Senopati, pendiri dinasti Mataram.[45] Pada 8 September 1935, Sukino melakukan sujud di kebun rumahnya. Dalam sujudnya itu, ia berdoa kepada Tuhan untuk memohon kemerdekaan Indonesia dari segala bentuk imperialisme. Tak seberapa lama ia didatangi Panembahan Senopati yang sangat setuju oleh hasrat batin Sukino, dan dia pun menawarkan bantuan tentara arwah dan kekuatan gaib untuk membantu terwujudnya keinginan itu. Meski menghormati tawaran tersebut, Sukino dengan sopan menolaknya. Ia yakin sepenuhnya bahwa terwujudnya kemerdekaan adalah berada di tangan Tuhan, dan para arwah sebaiknya lebih mementingkan urusannya sendiri ketimbang turut campur dalam urusan manusia.[46]

Pengalaman spiritual tersebut, dan yang serupa dengannya, menjelaskan dengan gamblang bahwa Sukino tidak memperlihatkan dirinya sebagai pengikut pemujaan arwah leluhur yang khas dalam tradisi mistik Kejawen. Jelas pula bahwa arwah adalah sesuatu yang nyata baginya. Selain itu, dimensi manusia dan roh memang dimungkinkan berhubungan satu sama lain. Namun demikian, pendirian Sukino yang menolak keterlibatan roh menunjukkan semangat netralitas dan ketegasan bahwa manusia dan roh sebaiknya melangkah di alam dan jalannya masing-masing. Mereka seharusnya mendekatkan diri kepada Tuhan secara langsung daripada menjalin persekutuan demi tujuan duniawi. Sikap seperti itu, dengan beberapa alasan tentunya, boleh saja ditafsirkan sebagai salah satu keyakinan dalam agama Islam secara esensial. Hal tadi merepresentasikan suatu bentuk keterputusan yang bukan hanya dari beberapa praktik nenek moyang Kejawen tradisional, melainkan juga dari kebiasaan yang lazim bersemayam di dalam sinkretisme tasawuf Jawa. Di samping itu, juga

[46] Sukino mengulangi pemahaman ini ketika dirinya menjelaskan kepada para pengikut mudanya selama revolusi nasional bahwa tidak ada alasan untuk "mengikutsertakan" bala tentara roh dalam perjuangan nasional. Sukino dalam DPP. *Perkembangan*, Vol. I, hlm. 249.

melambangkan prinsip yang tercermin dalam banyak gerakan kebatinan kontemporer sekaligus menyoroti segregasi besar yang membedakan mereka dari praktik okultis terdahulu.

Jelas sekali di sepanjang kisah perjalanan spiritual Sukino bahwa dia telah sepenuhnya menghayati kosmologi dualistik Islam secara mendasar. Tataran, tamsil, dan rasa keberkaitan dengan Tuhan yang telah dia alami semuanya lebih mencerminkan derajat kedekatan dengan Islam daripada corak India dalam kebudayan Jawa. Berkali-kali dirinya menunjukkan rasa keberdosaan dan perjumpaan dengan Muhammad menduduki tempat yang utama. Tamsil tersebut menyatakan dalamnya pengaruh Islam karena Sukino menggunakannya untuk membangkitkan sekaligus mengingat kembali sejumlah pengalaman terdalamnya. Gambaran yang menjelaskan soal nasionalisme dirasakan dan didekati dalam term spiritual yang secara eksplisit bertalian dengan beberapa pengaruh leluhur. Ia juga diberi bayangan gaib tentang ekspansi arah selatan yang dilancarkan Jepang, dan sebuah indikasi kuat bahwa kemerdekaan Indonesia sudah dekat.[47] Bila ditilik dari sudut pandang kematangan spiritualnya, jelas hal tersebut berjalin kelindan dengan cita-cita nasionalisme yang sudah berurat-akar.

Puncak pewahyuan Sukino bersamaan dengan kesadaran yang harus dia ajarkan, dan ini hadir setelah pengalaman kemanunggalannya dengan Tuhan mendorongnya keluar dari segala batas kegamangan diri. Sebelum menerima perintah Ilahi untuk menjadi seorang guru spiritual, Sukino melewati tahapan yang disebut penyucian dari segala kotoran yang menggenang dalam aliran darahnya. Dia melukiskan apa yang dilewatinya itu persis seperti penggenangan badan yang dimulai dari kaki dengan daya listrik yang menyengat tubuh. Pada saat terakhir ia merasa takut akan kematian, namun berhasil terlewati. Setelah itu, Sukino menerima bimbingan yang mengharuskan dirinya "membimbing manusia menuju kepasrahan total kepada Tuhan".[48]

---

[47] Sukino dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah*, Vol. IV, hlm. 249.

[48] *Ibid.*, hlm. 252-253.

Saat dirinya bersujud di kebun rumah seperti biasa, perhatiannya tertuju pada sebuah kelereng. Dia lantas mengambilnya dan memperhatikan bahwa sepertiga dari kelereng itu telah hilang. Ia diberitahu bahwa kebanyakan manusia adalah seperti kelereng pecah, yakni keyakinan mereka kepada Tuhan sudah tidak utuh lagi, dan menjadi tugasnya untuk membimbing sesama agar mendapatkan keyakinan yang total itu (iman bulat). Dia menyadari bahwa apabila iman manusia telah kokoh dan utuh maka akan terwujud harmoni dan persaudaraan sejati, suatu kedamaian yang meliputi dunia baik antarmanusia maupun juga masyarakat. Ia sadar bahwa hal itu hanya akan terwujud pada saat persaudaran asali tadi muncul sehingga ras, kebangsaan, dan imperialisme tidak lagi mampu menceraikan manusia dari saudaranya yang lain.

Sukino menolak keras perintah ilahi itu. Seperti penjelasannya, ia sendiri tidak punya keinginan menjadi seorang guru spiritual sebab kegemarannya mengikuti praktik kebatinan dipandang hanya sebagai sebuah pusaka keluarga saja. Ia menduga bahwa hal terakhir itu secara tak langsung memberi pengaruh positif pada keluarga dan anak cucu, namun tidak lagi. Lepas dari itu, ia begitu sadar akan besarnya risiko bagi mereka yang mengajar ilmu kebatinan. Ia memahami bahwa para guru kebatinan mudah sekali dibelokkan oleh kesaktian, gampang menggunakan pengaruh dahsyatnya terhadap sesama, dan karena itu, bakal menyebabkan berlipat gandanya hukum karma bagi yang bersangkutan.[49] Akan tetapi, dia juga menyadari sepenuhnya bahwa kuasa ilahi yang memaksa dirinya itu tidak bisa diganggu gugat. Artinya, tugas yang diembannya sudah jelas dan tidak dapat ditawar lagi.

---

[49] *Ibid.*, hlm. 253-254. Kata-kata Sukino adalah sebagai berikut: "*... kula boten nedya dados guru utawi kjahi memulang ngelmu; dene anggen kula remen ngudi ngelmu wau, ing pangangkah namung bade ngudi kawiludjengan tuwin kamulyaning badan saturun-turun kula ...djalaran kulo mangertos, menawi tijang memulang ngelmu kasunjatan punika gawat; menawi ngantos klentu, bade nasaraken djiwaning ngasanes; wohing bade mewahi dosanipun pijambak.*"

Kendati begitu, penolakan batin tetap berlanjut. Pertama, ia mengharapkan apakah tidak sebaiknya misi suci diamanatkan kepada Muhammadiyah, gerakan para Muslim aktivis dan modernis yang berpusat di Yogya. Tetapi, jawaban Tuhan adalah tidak, *ia* harus melaksanakannya sendiri. Kemudian ia mencari orang-orang yang bisa meringankan bebannya itu. Sosrokartono, yang merupakan dukun masyhur di Bandung, menjadi orang pertama yang diharapkan bantuannya. Dalam percakapan batin (dialog antarjiwa atau roh), Sosrosukartono menolak ajakan Sukino dengan alasan usianya sudah uzur. Kedua, ia mengharapkan bantuan dari Muhammad Subuh yang batinnya mengatakan setuju. Namun, Pak Subuh, juga dalam bentuk jiwa, menerangkan bahwa istrinya sedang sakit sehingga tidak bisa datang ke Yogya. *Ketiga*, ia memohon hal yang sama kepada Sumantri. Jiwa Sumantri mengatakan ya, dan dia sanggup untuk datang ke Yogya. Akan tetapi, pada kenyataannya orang ini malah pergi ke Wates membimbing sebuah kelompok kebatinan ketimbang membantu Sukino di Yogya. Akhirnya, terjadi perubahan genting terhadap keengganan atau keraguan yang menderu batin Sukino. Ia menjadi mantap akan diri sendiri. Dengan peristiwa itu, menjadi jelas sudah bahwa dirinya, dalam pengertian ego, hanya akan menjadi *warana* (alat/kendaran); ajaran yang diembannya hanyalah semata kalam Tuhan; dan *Hakiki* sendiri yang bakal menjadi penuntunnya.[50]

Interpretasi tentang keraguan tersebut adalah sesuatu yang penting karena tanpanya hanya akan menimbulkan kesalahpahaman. Seharusnya menjadi jelas terlebih dahulu bahwa para individu, dan beberapa

---

[50] *Ibid.*, hlm. 225. Hal ini diuraikan dan dijelaskan dalam DPP. *Perkembangan*, Vol. I, hlm. 24. Kata-kata tersebut sebagai berikut: "Semua tuntunan diserahkan kepada Chakiki. Sebab hanja Chakikilah jang berkewajiban menerangkan tentang ilmu Allah. Adapun tentang wudjudnja tugas, Pak Kino hanja sanggup menjadi WARANA sadja."

[51] Penting untuk dicatat bahwa nama-nama di atas tidak ada dalam sejarah resmi oraganisasi Sumarah. Misalnya, ada redaksi yang sengaja disamarkan, "sebuah organisasi Islam", dan tidak secara spesifik organisasi yang mana. Sumarah sama sekali tidak ingin memunculkan kesalahpahaman tentang masalah ini. Saya menggunakan nama itu karena yakin bahwa akan menjadi jelas tidak ada kesan negatif yang timbul ketika fakta mengatakan bahwa Sukino harus mengemban tanggung jawab seorang diri.

kelompok yang merasuki kesadaran Sukino adalah karena dirinya merasa yakin bahwa mereka sama dalam misi ketuhanan. *Kedua*, harus ditekankan bahwa penunjukkan Sukino dan bukannya Muhammadiyah atau yang lain, sama sekali tidak mengimplikasikan penilaian negatif terhadap mereka.[51] Pesan terakhir yang diterima Sukino adalah *dia* harus bertindak dalam kepasrahan absolut terhadap ekspresi transendental (sabda ilahi), dan penyelesaian tanggung jawab spiritual personal adalah sepenuhnya berada dalam batin. Artinya, tidak ada alasan lain kecuali kesadaran yang mengharuskan individu memikul tanggung jawab penuh bagi kehidupan spiritualnya dengan tidak bergantung pada sumber ekstern untuk mendapatkan otoritas atau bantuan. Ini bisa dipahami hanya dengan kesadaran bahwa ajaran Ilahi akan datang melalui *Hakiki*, bukan dari diri Sukino meski dia dimungkinkan untuk melaksanakannya.

Kesadaran bahwa egonya tidak akan menjadi guru mengakhiri keragu-raguannya. Sukino pun masih merasa tidak mampu menjadi *warana*, dan tetap digelayuti rasa enggan karena sadar bahwa dirinya tidak punya pemahaman terhadap teks spiritual dan sekaligus rendahnya status yang dia miliki. Ia meragukan apakah pesan yang dia terima akan mendapat sambutan positif dari masyarakat atau tidak. Maka dari itu, dia tidak langsung menyebarkan ajaran yang diterimanya itu. Dalam kegundahannya, Sukino mengalami kemanunggalan. Dia menggambarkan peristiwa itu sebagai percakapan dengan Tuhan yang isinya sebagai berikut: "Sukino! Aku akan duduk dalam dirimu". Sukino menjawab, "Oh Tuhan Yang Maha Suci, hamba ini penuh dosa, kotor, jauh dari kesucian, dan tidak pantas Engkau menduduki diri ini". Tuhan menimpali: "Tidak peduli apa yang kamu katakan, pokoknya aku harus duduk dalam dirimu".[52] Setelah itu, Sukino merasakan seakan-akan Tuhan masuk ke kepalanya, duduk dalam

[52] Sukino, dalam Suwondo. *Himpunan Wewarah*, Vol. IV, hlm. 252. Kata-kata itu sebagai berikut: *"…Ladjeng wonten dawuh makaten: 'Sukino, Ingsung kagungan karsa lenggah ana ing sira.' Ingkang mangsuli jiwa kula, makaten: O Gusti Ingkang Maha Sutji, kula punika reged boten sutji, boten pantes manawi dipun lenggahana.' Dawuhipun: 'Wis ora praduli, Ingsun mesti lenggah ing sira."*

Baital makmur. Sejenak dirinya mengalami kebingungan dan diliputi perasaan takjub, tetapi tidak lama kemudian keadaan itu pun berlalu.

Beberapa waktu kemudian, tepatnya 7 Juli 1937, dia mendapatkan wahyu yang menyuruhnya untuk menjadi *warana* bagi Sumarah sampai tahun 1949. Wahyu itu datang dalam bentuk mahkota yang memancarkan cahaya biru langit. Ketika mahkota menyentuh kepalanya, dia merasakan berat dan bertanya-tanya apakah ini hanya tipuan iblis belaka. Perlahan berat mahkota berkurang, rasa takutnya sirna, dan hatinya menjadi lega. Menjelang tujuh hari, perasaan tadi sudah kembali normal.[53] Sejak saat itulah, dirinya menjadi terbuka, bersih, dan tanpa tabir dalam menerima pancaran wahyu Sumarah.

Baik Sukino maupun sejarah Sumarah menegaskan bahwa kesatuan mistik dan pewahyuan yang dialami tadi tidak seperti apa yang disangkakan oleh kebanyakan orang. Mereka menjelaskan bahwa kendati telah mengalami kemanunggalan hamba-Tuhan, tidak sertamerta personalitas seseorang menjadi identik dengan Tuhan.[54] Ketika merasakan pengalaman itu, keseluruhan dirinya diliputi kehadiran dan kehendak Tuhan. Bimbingan spiritual yang datang melalui dirinya bisa dipandang sebagai sesuatu yang datang dari Tuhan, namun tidak pernah dalam bentuk personal. Dalam pengertian kualitatif, semua yang dialami Sukino tadi dipandang sebagai hal yang sangat luar biasa, bahkan unik bila ditinjau dari pengertian yang lazim

---

[53] *Ibid.,* hlm. 255.

[54] DPP. *Sejarah*, hlm. 17. Ini merupakan permasalahan penting sehingga perspektif Sumarah mengenai hal tersebut patut untuk ditulis kembali: "Pengalaman di atas hanya memberikan pengertian, tidak harfiah (*letterlijk*) 'duduk'. Jadi, Pak Kino sudah diduduki itu berarti *ia sudah menerima atau diliputi oleh Tuhan*. Janganlah diartikan secara harfiah diduduki dalam arti biasa. Jadi, para warga Sumarah semuanya kalau benar mengerti dan faham tentang hukum dan ilmunya sujud Sumarah kepada Tuhan tentu akan diduduki oleh Tuhan, yang berarti bahwa Tuhan dengan hukum-Nya telah berkenan memberikan perlindungan-Nya terhadap mereka baik terhadap jiwanya maupun raganya. Jadi, janganlah salah mengerti bahwa Pak Kino saja yang memperoleh berkah itu. Pengalaman Pak Kino hanya memberikan pengertian kepada warga Sumarah. Demikian pesan Pak Kino kepada warga Sumarah". (Redaksi dan cetak miring seperti pada aslinya).

dipahami oleh orang. Ditekankan pula bahwa tujuan dari bimbingan selanjutnya yang akan dia lakukan adalah untuk menuntun orang lain menuju kualitas transformasi yang sama. Jadi, sama sekali tidak ada kesan bahwa Sukino, sebagai seorang manusia, merupakan figur manusia super.

Benih Sumarah terbentuk dalam diri Sukino melalui proses instrinsik menuju pengalaman pencerahan. Sekali seorang individu mulai menyentuh akar-akar mistik maka terdapat pembelahan organis dengan pengalaman sebelumnya. Pembelahan tersebut terjadi disebabkan oleh pengalaman tentang gnosis mistika—sekali seorang individu mencapai tataran itu maka tidak membutuhkan rujukan terhadap otoritas dari segala pengalaman yang dimiliki sebelumnya. Sekalipun demikian, tradisi telah memberi forma yang menentukan serta menjelaskan corak pengalaman batiniah. Beberapa forma tersebut menjadi jalan bagi hal-hal yang bersifat mistik hanya jika ditransformasikan ke dalam warana, yaitu melalui jalinan kontak dengan yang mutlak, dan "tak bisa dinamakan" itu, yang berada di luar batas ruang-waktu.

Meskipun ciri-ciri esensial praktik Sumarah pada perkembangannya berakar pada pengalaman pencerahan Sukino, beberapa corak spesifik dari perjalanan personal tidak pernah dipakai sebagai model, dan imaji-imaji yang dia gunakan pun juga tidak menjadi standar bagi orang lain.[55] Sejak mula ia berupaya menerangkan bahwa Kebenaran (*Hakiki*) untuk dirinya sendiri dan bimbingan spiritual bukan datang dari, melainkan melalui pribadinya (Sukino). Pada saat yang bersamaan, praktik Sumarah menggaungkan semangat mawas diri yang ada pada diri Sukino, yaitu pengakuannya bahwa setiap individu harus mengemban tanggung jawab spiritual secara utuh; dan lebih melihat ke dalam batin sendiri ketimbang menggantungkan diri pada ajaran-ajaran ekstern atau orang lain. Dalam istilah yang paling sederhana, apa yang Sukino kemukakan adalah pengalaman kepasrahan total dan keterbukaan.

[55] Tokoh Sumarah lainnya, termasuk Arymurthy (Jakarta), Martosuwignio dan Surono (Yogya), dan Suwongso (Solo) memberikan keterangan panjang lebar tentang "pengalaman puncak" yang telah mereka alami. Bahasa mereka tentang pengalaman tersebut berbeda dari Sukino, dan hanya cocok dalam pengertian bahwa setiap penggambaran dari pengalaman itu menimbulkan permasalahan yang sama dengan bahasa. Secara personal, saya menemukan banyak deskripsi lain yang lebih mengesankan—karena dikomunikasikan secara lisan langsung daripada sekadar ditulis di atas kertas. Keterbatasan deskripsi tertulis sudah seharusnya tidak bisa lagi

Bab 3
PENGIKUT AWAL

Sumarah masuk ke dalam kesadaran Sukino bukan sebagai pengalaman pribadi, melainkan sebagai sebuah risalah untuk kemanusiaan. Ini memberi kesan bahwa pondasi gerakan tersebut berada pada pewartaan misi, dan interpretasinya ditegaskan di atas permukaan karena Sukino dan para sahabatnya merangkul pihak lain. Bagimanapun penafsiran ini bisa menyesatkan, mereka tidak bermaksud menyebarkan suatu ajaran atau teknik spiritual tertentu. Alih-alih demikian, mereka justru memandang diri sendiri hanya sebagai pintu gerbang demi proses transformasi batiniah yang terbuka lebar bagi orang lain. Maka dari itulah, menurut mereka, orang yang ikut dalam praktik Sumarah bukan karena memiliki keyakinan secara ideologi, melainkan ingin mengembangkan pengalaman kesadaran individual yang sifatnya tunggal, sebagai permulaan 'reaksi pengalaman berantai'.

Orang pertama yang ikut Sukino adalah Suhardo. Keduanya merupakan sahabat akrab yang sulit terpisahkan sejak pertama kali aktif bersama dalam Hardopusoro pada 1923. Mereka bersama-sama menjadi murid 'teladan', bersama-sama hengkang dari perkumpulan kebatinan itu, dan bersama-sama pula mendalami Subud. Langkah awal menuju definisi Sumarah sebagai pergerakan adalah hasil dari interaksi keduanya. Suhardo tertarik terhadap praktik spiritual Sukino atas inisiatif pribadinya, dan ini dia lakukan ketika Sukino merasa enggan untuk meneruskan pengalaman mistisnya itu kepada orang lain. Tetapi, saat Suhardo mulai menanyakan hal tersebut, Sukino justru me-

nanggapi sahabatnya itu dengan antusias. Seperti yang dikisahkan Suhardo, dirinya mendatangi kediaman Sukino dan melakukan sujud bersama. Di tempat itu pula, Suhardo meminta tanggapan atas latihan spiritual yang telah dia lakukan. Sambil menegaskan kebenaran pengalaman sang sahabat, Sukino menanyakan siapa yang telah mengajari dirinya. Suhardo menjawab:

> Saya mendengar suara dari batin ini berkata, "Laku sembah-yang Sukino adalah benar. Bila engkau ingin melakukan hal yang sama sehingga tenang indra dan nafsumu maka pusatkan pikiran (*angen-angen*) dan *rasa* dalam hati (*indraloka*), dan ber-*dzikir*lah". Saya lantas menuruti nasihat itu dalam batin, dan menimbulkan perasaan tenang dan tentram.[1]

Sukino menanggapinya dengan antusias, dan meminta Suhardo kembali lagi pada malam berikutnya untuk dibaiat. Pada malam itu, Suhardo datang dan keduanya bersama-sama melakukan sujud selama dua jam. Inilah pembaiatan Suhardo. Sukino mengawali *beatan* dengan pembacaan syahadat Islam dalam bahasa Jawa, namun hanya sebagian saja (*Asyhadu ala Ilaha Ilallah. Setuhune ora ana Pangeran kang wajib disembah kajaba mung Allah*). Kemudian sejak saat itu, Sukino bertindak sebagai *warana* (alat/sarana) untuk ajaran selanjutnya yang dibaca dalam bentuk syair Jawa.[2]

Mereka berdua terlibat percakapan penting yang terjadi selang beberapa saat setelah Sukino mengalami kesadaran yang mengharuskan dirinya membentuk sebuah perkumpulan yang berbeda dan mulai mengajarkan risalah spiritual. Percakapan tersebut sebagai berikut:

Sukino: Tadi malam saya mendapat perintah dari Tuhan yang menyuruh kita agar menyebarkan ilmu ini kepada para alim ulama dan masyarakat, namun terlebih dahulu kita harus menyatakan diri keluar dari Wignosupartono dan kelompoknya.

---

[1] DPP, *Sejarah*, hlm. 51.

[2] *Ibid.,* hlm. 51.

Suhardo: Lantas apa yang harus kita lakukan?

Sukino: Melakukan ritual pembukaan saja, seperti perguruan-perguruan lain, seperti menggelar *slametan*, mengenakan pakaian putih, dan sebagianya.

Suhardo: Saya tidak setuju. Pembaiatan itu dapat dilakukan di mana saja dan kapan saja tanpa ada syarat macam apa pun juga. Di atas itu semua, Ilmu Tuhan adalah milik-Nya pribadi sehingga tidak perlu adanya upacara dan sebagainya. Saya pikir kita diperintahkan untuk menyebarkan Ilmu Tuhan kepada siapa saja yang ingin mengamalkannya dengan tanpa pamrih apa-apa.

Sukino: Ya, itu benar. Kita mencari anggota, dan saya sendiri memegang tugas pembaiatan, anda bertanggung jawab atas urusan pendidikan dan kepamongan.

Suhardo: Kalau begitu saya setuju![3]

Percakapan tersebut sekaligus mengungkapkan dasar-dasar Sumarah. Hal ini menjelaskan bahwa Suhardo ikut serta dalam pembentukan paguyuban, dan apapun upacara serta kerahasiaan yang dikesampingkan sejak awal, Sumarah tetap tidak bersifat tradisional. Makna paling signifikan dari percakapan itu terletak pada bukti yang menyatakan sikap Sumarah sebagai sebuah organisasi. Tidak ada satu kesan pun baik tersirat maupun tersurat dari segi otoritas pewahyuan yang mendasari pembentukan wujud praktik spiritualnya. Kendati hal yang terakhir dipandang bersifat ketuhanan, gaya yang membuat perguruan itu menjadi terorganisir tampak seluruhnya bersifat manusiawi.

Dilihat dari pewahyuan yang dialami Sukino, jelas bahwa praktik spiritualnya tidak berpusat pada dunia roh. Sedangkan dari segi interaksinya dengan Suhardo, segala macam upacara tidaklah diperlukan. Meski demikian, tradisi memberikan wacana tertentu. Beberapa anasir dari praktik tersebut adalah langsung diambil dari kosa-kata sehari-

[3] *Ibid.,* hlm. 51-52.

hari. Misalnya, pencerahan Sukino sendiri disebut *wahyu*, Suhardo menerima *beatan* (inisiasi), dan keduanya sama-sama memahami bahwa *ilmu* membutuhkan *pamong*. Secara implisit, kapasitas Sukino untuk menegaskan sikap meditatif Suhardo tergantung pada anasir-anasir esensial lain dari pengalaman Sumarah, yaitu bahwa dia mampu menyaksikan atau "melakukan kontak" pengalaman dengan pihak lain. Sebagai kunci untuk memahami praktik Sumarah, beberapa kekhasan ini membutuhkan pengenalan lebih dalam.

Pertumbuhan Sumarah sebagai sebuah paguyuban tidak bisa dipahami secara terpisah dari segala dinamika kepamongan spiritual yang ada di dalamnya. Dinamika tersebut juga tidak dapat sepenuhnya dimengerti di luar ranah praktik itu sendiri. Deskripsi mungkin dapat memberikan kesan tentang pengalaman macam apa yang muncul dari dalam, namun keyakinan mengenai hal itu mustahil bisa dilakukan kecuali dengan *laku*.

Sebelum pembaiatan Suhardo, Sukino menegaskan bahwa tujuan batiniah dari laku sujud Suhardo adalah benar. Hal ini, sebagaimana telah dia alami, didasarkan atas 'penyesuaian' atau 'kontak' dengan pengalaman batin Sukino. Dalam kepamongan Sumarah, para warga saling berbagi pengalaman jasmaniah maupun rohaniah dengan menghayati bersama-sama segala tegangan dan kejadian yang muncul dari pemikiran, rasa, dan tubuh satu sama lain. Menurut pemahaman Sumarah, penyesuaian semacam itu dimungkinkan hanya bagi mereka yang terpusatkan (*centred*) dalam keadaan iman bulat. Bahkan fungsi pamong demi penyebaran *Hakiki* dihidupi hanya ketika keadaan lahir dan batin menghendaki demikian, yaitu merupakan kehendak (karsa) Tuhan. Individu-individu pada diri mereka sendiri bukan merupakan 'pamong', melainkan hanya sebagai *warana* yang sifatnya potensial. Pendeknya, istilah 'pamong' secara prinsipil lebih merujuk pada *fungsi* ketimbang pribadi.[4]

[4] Meskipun perspektif bimbingan spiritual (kepamongan) dalam Sumarah merepresentasikan kejernihan yang dicapai melalui perkembangan-perkembangan terkemudian, prinsip dasar yang disinggung di sini adalah prinsip yang sama yang dibangun dari tataran paling mula dalam kepamongan Sumarah. Arymurty berulang kali menyatakan hal ini,

Ketika fungsi itu hadir karena situasi memungkinkan maka proses kepamongan diaktivasikan. Dalam penghayatan Sumarah, ekspresi seorang pamong dianggap valid bukan hanya di dalam laku sujudnya pribadi, melainkan juga menjadi beberapa arahan yang bisa menuntun perkembangan batiniah orang lain. Telah disinggung secara jelas di muka bahwa validitas semacam itu adalah seluruhnya bergantung pada apa yang dialami *pihak lain* saat melakukan sujud bersama dengan pamong.[5] Dengan demikian, bimbingan spiritual bukanlah persoalan mengenai pewartaan batiniah antara satu orang kepada orang lain, ataupun saling menyatakan otoritas ketuhanan, melainkan sebuah gerbang menuju perbincangan ruang batin antarsesama yang di dalamnya otoritas dan kebenaran menyatakan secara langsung kepada masing-masing individu. Ketika Sukino "masuk dalam" sujudnya Suhardo, otoritas keabsahan akan hal itu hadir melalui fakta bahwa mereka *berdua* tenggelam dalam sujud, menuju ke ranah yang lebih tinggi. Suhardo seolah-olah tidak "menerima kata Sukino", tetapi *mengalami* untuk dirinya sendiri.

Dinamika proses tersebut dapat dijelaskan dengan analogi. Para warga Sumarah sering menganggap penyesuaian sebagai "penerimaan getaran". Mereka menyadari, semua bentuk kehidupan memberi dan menerima getaran yang dapat disadari dengan jelas di dalam *rasa*.[6]

---

begitu pula para tokoh Sumarah lainnya pada tahun 70-an. Pandangan spesifik tentang hal itu sejalan dengan pernyataan Arymurthy tentang kepamongan yang ada dalam tulisan saya, *Selected Sumarah Teachings*, (Perth: 1977), hlm. 20-23.

[5] Fase paling awal dari ekspansi Sumarah, penekanan-penekanan yang amat sangat adalah pada "bukti-saksi-nyata". Oleh karena itu, para individu perlu mengalami dan menunjukkan untuk diri mereka sendiri daripada menyandarkan diri pada otoritas orang lain. Dalam DPP, *Sejarah*, hlm. 55, ditekankan bahwa Kebenaran (*Hakiki*), lebih dari individu, merupakan sumber kepamongan.

[6] Di Jawa, istilah "rasa" memiliki banyak makna/arti. Sebagian orang mengartikannya dengan "esensi", tetapi di sini saya memaknainya sebagai organ. Meski sudah jelas bahwa segala sesuatu mempunyai "rasa", bahkan benda mati juga memiliki "rasa" atau memberi "getaran", istilah yang saya pakai tersebut tetap bersepadan dengan apa yang digunakan Sumarah. Sering kali, dalam Sumarah, istilah itu mengacu pada kelengkapan intuitif, atau sebagian orang menyebutnya dengan "indra keenam". Dalam Sumarah, dipahami bahwa "rasa" hanyalah sebuah organ yang dikaitkan dengan dada atau hati, yang dengannya kita bisa merasakan realitas-realitas batiniah atau spiritual.

Namun demikian, penerimaan yang jernih tidak hanya bergantung pada pesan yang dikirim, namun juga pada si penerima. Sebagai illustrasi, jika rasa yang ada dalam diri kita dianalogikan dengan radio maka hampir semua orang Barat seolah-olah "membiarkan radio itu mati". Artinya, tidak mengharapkan atau mengarahkan perhatian mereka terhadap penerimaan getaran di dalam rasa. Lain halnya dengan orang Jawa yang lebih mungkin "menyalakan radio" mereka. Namun begitu, kekuatan yang ada pada masing-masing penerima dan kejernihan penerimaan getaran (vibrasi) tersebut berbeda. Banyak di antara mereka yang kurang halus sehingga beberapa pesan yang diterima menjadi kacau-balau. Jernihnya penerimaan tergantung pada tingkatan kesadaran dari si penerima dan kehalusan dalam mengarahkan gelombang. Dalam Sumarah, seorang boleh disebut pamong jika berada pada kondisi "siap menerima", artinya kesadaran terpusatkan secara penuh dalam rasa, dan "terselaraskan", berarti sumber dan isi pesan jelas.

Analogi lain digunakan oleh Sudarno Ong (Pak Darno), seorang pamong dari Solo. Pak Darno mencontohkan bahwa jika ada dua gamelan yang sama akan ada penyelarasan satu sama lain. Bila sebuah gong dipukul pada salah satu sisinya maka pasti nada yang sama akan menggema pada instrumen yang sama di gamelan yang kedua. Dia lantas menyatakan semua orang memiliki organ jiwa yang sama. Masing-masing senantiasa mengirim pesan, namun karena kurangnya kesadaran dan "berisiknya instrumen yang ada dalam diri kita", keduanya menghalangi kejernihan proses penerimaan tersebut. Dengan demikian, bimbingan Sumarah terjadi ketika seseorang yang bertindak sebagai pamong telah mencapai keheningan dan kesadaran batin. Apabila demikian maka penerimaan pesan menjadi jelas pada kedua belah pihak.[7]

Analogi lain tentang permasalahan tersebut juga dinyatakan Arymurthy. Dia menganggap pamong sebagai "pencerminan" yang memberi ruang, di dalamnya para pelaku sujud dapat melihat diri

[7] Berdasarkan wawancara dengan Sudarno di Solo

mereka sendiri secara lebih jelas. Menurutnya, masing-masing diri kita seakan memiliki sebuah cermin secara batiniah, namun kebanyakan dari kita membiarkan cermin itu tergores dan penuh kabut buram. Karena kurang jernih apa yang kita miliki tersebut maka untuk sementara kita dapat memandang melalui orang lain sebagai cermin, yaitu melihat sendiri apa yang dapat diperlihatkan cermin tersebut kepada kita. Dia menekankan, masih dengan analoginya, bahwa hal ini bukan persoalan seseorang "menceritakan kepada orang lain", melainkan masing-masing memang *melihat diri mereka sendiri*.[8]

Harus ditekankan bahwa beragamnya analogi tadi hanya memberikan kesan belaka dan tidak menegaskan sifat kepamongan dalam Sumarah. Sekalipun demikian, analogi-analogi di atas menyajikan baik pandangan dari sifat maupun pemikiran praktik spiritual organisasi itu. Kuncinya adalah proses saling bertukar pikiran dan pengalaman yang mana para warga pemula bisa menyadari diri mereka sendiri, atau dengan kata lain menyadari dalam diri sendiri tentang apa yang direfleksikan oleh pihak lain. Analogi-analogi itu juga dapat memberikan kejelasan mengenai pewahyuan yang dialami Sukino, dan kekuatan ilahiah yang medorong dirinya untuk berbagi cerita dengan orang lain. Penerimaan *Hakiki* yang dialami Sukino terjadi saat "cermin" dalam batinnya menjadi jernih, dan kewajiban untuk menyebarluaskan ajaran pada dasarnya merupakan suatu kesadaran bahwa apa yang dia saksikan dalam cermin itu bertalian dengan orang lain, sebagaimana dalam dirinya sendiri.

Pengalaman "kesatuan" bukan sekadar penglihatan atau perbaikan dari keterputusan bagian-bagian di dalam diri, melainkan sebuah kesadaran keterkaitan kepada yang lain. Apa yang dirasakannya bukan timbul dari kepercayaan terhadap gagasan harmoni, melainkan berasal dari kesadaran bahwa pengalamannya juga sama dengan yang dialami orang lain, dan apa yang sedang dia alami bukan saja sesuatu yang coraknya sama, melainkan sesuatu yang sebenarnya. Ini menjadi

[8] Arymurthy dalam tulisan saya, *Selected Sumarah Teachings*, hlm. 21.

pembuka tabir bagi dirinya sebab pada akhirnya ia menghayati bahwa kesadarannya sudah melampaui kesadaran normal manusia, dan menjadi gerbang untuk menyatakan Kebenaran dari Tuhan.

Jadi, ketika Sukino dan Suhardo mulai menyebarkan ilmu kepada orang lain, yang mereka maksud adalah pengalaman langsung dalam latihan/*laku* sujud. Keduanya tidak memasukkan ajaran atau bahkan teknik spiritual tertentu. Kendati mereka menyebut praktik itu dengan "Sumarah", yang dalam bahasa Jawa kurang lebih berarti kepasrahan total, keduanya memulainya justru dengan jalan pengalaman sujud secara langsung. Artinya, tidak melalui suatu pola yang bisa ditirukan atau dihafalkan oleh orang lain. Sedangkan cara *beatan* mengacu pada penghayatan yang bisa disaksikan secara bersama, yaitu ketika para calon pengikut dengan jelas menyadari daya ketuhanan yang bergerak secara batin. Meskipun Sukino memberikan ruang atau cermin yang memudahkan proses tersebut, inisiasi itu sendiri tidak pernah digambarkan sebagai pewarisan kesadaran dari satu orang ke orang lain. Arahan-arahan tahap berikutnya yang dilakukan Sukino, Suhardo, atau mereka yang bertugas sebagai pamong tetap berjalan menurut dasar yang tidak berbeda, yaitu prinsip penghayatan bersama.

Sukino dan Suhardo mulai mewartakan ilmu mereka dengan menghadiri pertemuan kebatinan yang sudah pernah mereka ikuti sebelumnya, khususnya Hardopusoro, Ilmu Sejati, Suci Rahyu, dan Wali Songo.[9] Dari sini mereka mendapatkan beberapa pengikut awal yang sebagian besar adalah laki-laki, orang-orang yang sudah pernah "hanyut" dari satu aliran ke aliran lainnya, para tokoh dari berbagai perkumpulan kebatinan, dan tentu saja para kolega keduanya. Dengan demikian, Sumarah berkembang dari beberapa jaringan perkumpulan kebatinan sebelumnya, dan kawan lama mereka. Artinya, Sumarah menyebar secara wajar ketimbang melalui dakwah atau "propaganda", dan perkembangan paling awal digambarkan sebagai hasil dari *getok tular* (mulut ke mulut). Semua itu terjadi secara langsung.[10]

---

[9] Sukino, "Sedjarah Tjekakan…", hlm. 21-23, dan Suhardo, "Sejarah Riwayat…", hlm.10.

[10] DPP, *Sejarah*, hlm. 19-20.

Menjelang akhir 1937, Sumarah sudah mendapatkan dua puluhan anggota; menjelang 1939 pengikutnya hampir seratus orang; dan menjelang 1945 pengikutnya nyaris mencapai lima ratus.[11] Pada periode ini, basis perkembangan Sumarah telah tertata. Menjelang 1945, pamong-pamong Sumarah tersebar bukan hanya di wilayah Yogya, melainkan juga meliputi Magelang, Solo, Cepu, Madiun, Ponorogo, dan sejumlah kota lainnya. Hampir semua pembaiatannya dilakukan oleh Sukino sendiri. Baru pada pasca-1939, Suhardo, Sutadi, Sukeno, Kiai Abdulhamid, dan beberapa tokoh awal lainnya mulai melakukannnya.[12] Meskipun setelah 1939 sejumlah kaum muda ikut serta dalam perkumpulan kebatinan itu, sampai 1945 kebanyakan warganya adalah orang dewasa yang sudah pernah mendalami berbagai ilmu kebatinan lain sebelum masuk Sumarah.

Basis penyebaran Sumarah memang jelas sekali berasal dari jaringan *priayi* yang bersumbu pada kraton Yogya dan Solo. Namun demikian, pada periode pembentukan ini keanggotaan Sumarah terdiversifikasi dari bermacam-macam kalangan. Banyak warga awal yang berdomisili di Yogya dan Ponorogo telah mengikuti, atau mendapat pendidikan dalam lingkaran Muhammadiyah. Bahkan sebagian orang Cina lokal di Muntilan, Cepu, dan lainnya ikut serta dalam kelompok kebatian ini. Di daerah Madiun, sebagian besar Muslim Jawa tradisional ditarik ke dalam Sumarah lewat Kiai Abdulhamid. Dengan kata lain, walaupun basis organisasional Sumarah boleh jadi disebut priayi, dari segi keanggotaan warganya sudah membentang ke seluruh kelompok sosial yang ada di Jawa.[13]

---

[11] Perkiraan tersebut berasal dari Suhardo, *Ceramah...*, hlm. 11. Tidak jelas apakah yang dimaksud dengan "keanggotaan" adalah hanya kalangan *kasepuhan* (anggota dewasa), atau juga termasuk *kanoman* (anggota yang masih muda). Ini masih belum termasuk mereka yang masih "magang" (calon anggota), dan diperkirakan banyak juga orang yang masuk dalam katagori tersebut, khususnya selama fase pertama perkembangan Sumarah.

[12] Hingga akhir fase pertama latihan spiritual pada 1949, hanya Sukino, Suhardo, dan Sutadi yang melakukan proses *beatan* untuk *kasepuhan*. Beberapa tahun sebelumnya, tokoh lain, seperti Sukeno dan Kyai Abdulhamid sudah melakukan inisiasi *kanoman*.

[13] Suhardo, "Sejarah Riwayat ...", hlm. 12-14 memaparkan tentang penyebaran awal secara agak terperinci, termasuk yang berkaitan dengan komunitas-komunitas Cina.

Ada beberapa alasan yang mendasari para pengikut awal ini masuk ke Sumarah. Di antara mereka, seperti Suryopramono dari Magelang, mengikuti latihan spiritual demi kesembuhan sakitnya.[14] Ada pula yang mencari kedamaian batin setelah mengalami trauma psikis yang mendalam, seperti Bariunhartono dari Yogya.[15] Selain itu, banyak juga yang ikut karena dilandasi rasa keingintahuan. Dalam beberapa kasus, sebagaimana yang dialami Kiai Abdulhamid, kontak pertama justru diawali dengan mengadu kesaktian (*ngadu kasekten*). Artinya, menunjukkan kekuatan spiritual dari laku kebatinan, dan "mereka yang kalah" mengikuti aliran yang paling kuat. Orang seperti Kiai Abdulhamid menjadi anggota Sumarah hanya setelah tahu bahwa

---

Penegasan paling gamblang mengenai beberapa kelompok sosial yang ada dalam keanggotan awal Sumarah ditemukan dalam sebuah daftar anggota bulan Februari 1948 di daerah Madiun (di antara tumpukan tulisan Sutadi). Di sana, termaktub daftar afiliasi politik sehingga pada gilirannya bisa dijadikan tilikan tentang orientasi sosio-kultural mereka. Dari 203 anggota yang tercatat, hanya 99 orang yang merupakan anggota partai (25 orang pamong atau tokoh organisasional tidak tercatat afiliasi kepartaian meraka). Sedangkan sebagian sisanya, 48 orang adalah anggota Masyumi (NU masih menjadi bagian dari partai ini), 14 PNI, 14 PSI, 10 Sarekat Rakyat, 6 PKI, 4 BTI, dan 3 Pesindo. Tidak bisa dipungkiri bahwa menjelang 1948, keanggotaan Sumarah sudah mencapai basis-basis Cina lokal, Islam pedesaan, dan kalangan birokrasi kota. Keanggotaannya justru lebih ditentukan oleh orientasi kultural santri daripada abangan/priayi. Setidaknya, separo dari anggota Sumarah teridentifikasi kuat merupakan kalangan Islam modernis. Dokumen yang sama mencantumkan pula tanggal *beatan* dan tanggung jawab keanggotaan. Pada saat yang sama, hanya ada satu orang di daerah Madiun yang dibaiat langsung oleh Sukino, yakni Kyai Abdulhamid. Sedangkan Suhardo, yang pada saat itu juga berada di sana, membaiat 10 orang warga antara 1942-1945, dan 37 orang lagi pada 1947. Adapun sisanya, 156 anggota, dibaiat oleh Sukeno pada awal 1948. Karena pada 1945 banyak pemuda terlibat dengan gerakan perjuangan Kyai Abdulhamid dan tengah menerima *beatan kanonaman* dari sang kyai maka kemungkinan besar daftar keanggotan Sumarah Madiun saat ini hanya kalangan *kasepuhan* saja. Pengelompokan berdasarkan usia yang tercantum dalam daftar memberi penegasan tentang hal itu, yakni 15 orang berusia 20-an tahun, 53 berusia 30-an, 55 orang berusia 40-an, 39 orang berusia 50-an, dan 12 orang berusia 60-an ke atas. Jadi, kebanyakan dari mereka merupakan orang-orang yang sudah dewasa dan aktif dalam perang gerilya pada masa revolusi.

Sayang sekali, saya tidak mendapat daftar anggota seperti itu di beberapa daerah lain. Namun demikian, elemen Islam dalam keanggotaan Sumarah di Madiun dipastikan lebih kuat daripada wilayah-wilayah di manapun juga. Tetapi, istilah "Madiun" dalam dokumen tersebut berarti "Jawa Timur". Di Yogya, tidak sedikit pula para warga Sumarah yang mempunyai latar belakang Islam yang kuat.

[14] Wawancara dengan Suryopramono di Surabaya, Agustus, 1973.

[15] Wawancara dengan Zaid Husein di Jakarta, Oktober, 1973.

dengan kepasrahan total ternyata bisa kebal terhadap serangan gaib.[16] Dilihat dari perspektif Sumarah, hal itu dapat diperoleh hanya melalui keterbukaan (*katarbukan*) dan kepasrahan (*sumarah*), bukan lewat jalur penggunaan kekuatan gaib yang dijejali pamrih pribadi.

Pengaruh beberapa jaringan sosial terhadap pola pertumbuhan Sumarah dinyatakan lewat aktivitas para pengikut awal. Setelah Sukino dan Suhardo, beberapa tokoh, seperti Sutadi, Sukeno, dan Abdulhamid menjadi figur-figur perintis paling signifikan. Memang masih banyak lagi yang lain, namun ketiga orang tadi cukup sebagai contoh untuk menjelaskan arah penyebaran Sumarah. Mereka mulai menjalin kontak dengan Sukino melalui beberapa sahabat dari lingkaran kebatinan yang ada di Yogya, dan masing-masing menyebarkan Sumarah melalui berbagai jaringan yang berada di luar ruang gerakan kebatinan.

Sutadi, figur yang menjadi penggerak utama di Solo, bertemu Sukino lewat teman akrab mereka, Djojosudarmo. Tahun 1933, Sutadi dan Djojosudarmo menghabiskan waktu mereka berkeliling Jawa dengan sepeda. Pada tahun itu, keduanya mengunjungi candi, guru kebatinan, dan pesantren. Mereka pun masih berkawan akrab sehingga saat Djojosudarmo bertemu Sukino, dia langsung membawa Sutadi ikut serta dalam lingkaran Sumarah. Sutadi sendiri adalah seorang wartawan, juga pernah menjadi anggota parlemen kolonial, serta aktif dalam berbagai organisasi kebatinan dan kebangsaan. Oleh karena itu, tidak mengherankan bila segera sesudah tokoh ini mulai menggerakkan Sumarah, organisasi itu serta merta mendapatkan seorang figur pengikut yang gigih di Solo.[17]

---

[16] Wawancara dengan Sukardji di Surabaya, Agustus 1973. Pada saat itu, Sukardji adalah seorang prajurit muda yang ditugasi menemani Suhardo, dan bekerja sebagai penasihat batalion TNI di Bojonegoro. Pola yang sama juga tampak pada pembaiatan Mangun oleh Suhardo di Ponorogo, dan pembaiatan Mostar oleh Bariunhartono di Yogya. Mostar sendiri berasal dari Gresik dan mendirikan cabang Sumarah di kota itu. Hal yang sama juga terjadi saat Suhardo membimbing Sutadi—lihat halaman selanjutnya. Beberapa informan berkomentar bahwa Suhardo, yang merupakan "kuda penarik" bagi penyebaran Sumarah, meminjam teknik-teknik latihan spiritual dari Suryomentaram yang juga begitu poluler saat itu.

[17] Sri Sampoerno, "Riwayat Hidup Bapak Hirlan Sutadi", (Surakarta: 1973); DPP, *Sejarah*, hlm. 32-34.

Sedangkan Sukeno merupakan tokoh pamong praja di Kabupaten Madiun. Orang ini menjabat sebagai kepala dinas pegadaian yang membawahi seluruh wilayah daerah itu. Seperti Sutadi, dia menjalin kontak dengan Sumarah melalui kawan-kawan spiritualnya di Yogya. Setelah Sukeno ikut dalam aliran kebatinan ini, ia juga menjadi salah satu kekuatan utama penyebaran latihan spiritual Sumarah. Meski pengaruhnya tidak terbatas pada jaringan di tingkat pemerintahan, tetap tidak bisa dipungkiri bahwa begitu banyak bawahan yang kemudian mengikuti langkahnya.[18]

Berbeda dengan kedua tokoh di atas, masuknya Kiai Abdulhamid ke dalam Sumarah lebih menggiring kalangan bawah di Madiun ikut aliran kebatinan ini. Di banyak tempat, Sumarah telah berhasil mengembangkan basis signifikan di pedesaan. Bahkan, Madiun menjadi satu-satunya daerah yang sampai sekarang pengikut pedesaannya berjumlah ribuan. Kiai Abdulhamid selalu menekankan bahwa gelarnya sebagai "kyai" hanya berupa warisan saja dan bukan "pencapaian". Artinya, ia tidak menyebut dirinya sebagai seorang "kiai" dalam pengertian santri. Dia diwarisi gelar itu karena terlahir dalam struktur *nasab* (garis keturunan) para ulama di desa *perdikan* Banjarsari. Bagaimanapun juga, garis keturunan itu bergabung dengan pengalaman pribadinya yang memberikan tokoh ini kewibawaan besar di Madiun. Tidak berbeda dengan Sutadi dan Sukeno, Abdulhamid masuk ke lingkaran Sumarah setelah menjalin hubungan dengan Sukino dan Suhardo di Yogya.[19]

---

[18] Sudah menjadi jelas bahwa sejumlah tokoh lokal di kota-kota lain di Jawa Timur punya keterkaitan dengan jaringan pegawai kantor pegadaian. Pendiri cabang Ponorogo merupakan salah seorang bawahan Sukeno, seperti halnya ketua cabang Pare pada saat Clifford Geertz melakukan penelitian di sana. Lihat, *The Religion of Java*, (Chicago: 1976), hlm. 343. Daftar anggota Sumarah di Madiun pada 1948 mencatat ada 13 orang yang bekerja di kantor pegadaian yang tersebar di seluruh kota Jawa Timur (daftar tersebut tidak mencantumkan semua jenis pekerjaan para anggota, tetapi hanya mencatat pekerjaan yang berhubungan dengan pemerintah—kira-kira 30 orang merupakan pegawai pegadaian, guru, polisi, atau di instansi-instansi negeri lainnya).

[19] Wawancara dengan Kiai Abdulhamid di Banjarsari, Agustus 1973. Dia berulang kali menekankan bahwa "gelar" kyai di depan namanya lebih merupakan warisan daripada pencapaian. Meskipun Banjarsari tidak disebut secara spesifik, latar belakang umum

Meski puluhan anggota awal punya pengaruh penting dalam perkembangan Sumarah sampai 1945, hanya tiga orang yang diakui sebagai pengamal pokok dalam sejarah resmi paguyuban, yaitu Sukino, Suhardo, dan Sutadi. Sejak 1938 sampai 1950, mereka menjadi tokoh papan atas dalam pergerakan itu dan mengemban tanggung jawab dalam urusan kepamongan, pendidikan, dan paguyuban. Di lingkaran Sumarah, ketiga tokoh itu sering dijuluki "trimurti", "tritunggal", atau "pinisepuh".[20] Karena kontribusi Sukino dalam peletakan pondasi awal bagi pergerakan itu sudah jelas maka aktivitas yang dilakukan Suhardo dan Sutadi perlu diberikan uraian lebih lanjut.

Peran yang dimainkan Suhardo bukan hanya dalam formasi latihan Sumarah, melainkan juga pada penyebaran aliran ke luar wilayah Yogya. Hal ini mengingat bahwa hampir semua orang yang berasal dari luar Yogya masuk ke Sumarah secara langsung, dan mereka tentu tidak bisa begitu saja menjadi pemimpin ketika kembali ke daerah mereka masing-masing. Maka dari itu, kehadiran Suhardo sebagai seorang katalisator bagi perkembangan Sumarah menjadi penting sebab tokoh ini memberi stimulasi para warga awal sembari melatih mereka untuk berperan sebagai guru dengan gaya kepamongan mereka sendiri pada masa mendatang. Dia meninggalkan Yogya pada 1938, dan berpindah dari satu kota ke kota lain sampai 1950, yaitu Solo, Cepu, Madiun, dan Bojonegoro.[21] Saat berada di sana, keempat kota tersebut menjadi pusat persemaian Sumarah.

---

dari desa-desa perdikan di wilayah Madiun sudah ringkas tergambarkan dalam Onghokham, *The Residency of Madiun*, (disertasi tidak diterbitkan), Yale University, 1975, hlm. 45-48. Onghokham juga menjelaskan bahwa tegangan yang hebat antara Islam dan Jawa di daerah itu ada kaitannya dengan sifat kekerasan yang terjadi dalam proses konversi, khususnya di wilayah-wilayah Ponorogo dan Pacitan [hlm. 21-26].

[20] DPP, *Sejarah*, hlm. 39. Dalam menyatakan signifikasi khusus dari ketiganya, sejarah DPP secara hati-hati menghindari penekanan yang berlebihan soal personalitas pribadi. Tulisan itu menyatakan: "Dalam Paguyuban Sumarah, tidak ada orang yang disebut Guru atau Nabi. Yang dikenal ialah sebutan warana, itu pun tidak dimonopoli oleh orang tertentu. Siapapun dapat berfungsi sebagai warana. Dalam hal ini, ia memang mencukupi kondisinya sewaktu diperlukan dalam latihan dan berjama'ah untuk menyampaikan petunjuk dan wewarah Hakiki".

[21] Suhardo, "Sejarah Riwayat...", hlm. 9-14.

Tetapi, setelah tokoh ini pergi, orang-orang yang telah ter-Sumarah-kan tidak semuanya tetap berada dalam aliran tersebut. Dengan kata lain, banyak warga yang hengkang dari Sumarah setelah Suhardo meninggalkan kota mereka. Seperti Sukino, Suhardo juga mengalami perasaan enggan untuk menyebarkan risalah, dan ini terjadi setelah dirinya mendapat petunjuk batin langsung agar ia mengajarkan laku spiritual kepada orang lain.

Latar belakang kehidupan Suhardo ternyata memiliki begitu banyak kesamaan dengan Sukino walaupun dalam segi kepribadian keduanya sangat berbeda jauh. Dia lahir pada 24 Mei 1901 di sebuah desa dekat Boyolali, dan masa mudanya ia habiskan di daerah Salatiga. Orang tuanya termasuk pejabat desa yang memiliki minat kuat terhadap hal-hal yang berbau spiritual. Suhardo mengikuti pendidikan guru di Salatiga setelah mendapatkan beasiswa. Pada 1919, ia meninggalkan kota itu sebelum menerima ijasah. Dia lantas menjadi seorang juru tulis (*klerek*) Kantor Perkebunan di Semarang, dan kemudian pindah ke Yogya ketika sebuah cabang baru dibuka pada 1921. Tahun 1926, Suhardo bekerja di Bagian Urusan Irigasi Kraton, dan menjadi seorang *klerek* di sebuah perusahaan milik orang Cina. Akan tetapi, ketika perusahaan itu gulung tikar pada 1931, ia akhirnya mencari pekerjaan lain. Demi menafkahi kedelapan anaknya, Suhardo menjadi tukang pangkas rambut dan pelukis papan nama (reklame). Kendati serabutan, ia masih sesekali menekuni profesi awalnya sebagai seorang *klerek.* Sebagai akhir dari pengembaran kerjanya, Suhardo menjabat sebagai guru di STM dari 1950 hingga pensiun pada 1960, bahkan sempat beberapa lama tinggal di Jakarta.[22]

Pada awal 1938, Suhardo menerima petunjuk langsung (*dawuh*) dari Tuhan yang memerintahkan dirinya agar keluar Yogya. Di tempat barunya, Solo, dia mendapatkan pengikut tak kurang dari dua puluh orang, termasuk Sutadi. *Dawuh* yang diterima Suhardo itu ternyata berisi pesan bahwa dirinya ditunjuk untuk menyebarkan Sumarah ke seluruh wilayah Jawa Tengah dan Jawa Timur dengan melatih

[22] *Ibid.,* hlm. 2-8.

Sutadi terlebih dahulu dan meninggalkan segala urusan kecuali keluarga. Merasa ragu apakah perintah ini hanya semata keluar dari alam pikiran dan nafsunya, dia akhirnya mencocokkannya dengan Sukino. Pendiri Sumarah itu menegaskan, apa yang telah diperolehnya adalah benar perintah dari Tuhan langsung. Kepastian dari Sukino agaknya belum dapat memuaskan batinnya sehingga selama berhari-hari Suhardo masih dalam keadaan semula. Ia tidak bisa membayangkan bagaimana nasib perut keluarganya bila harus meninggalkan pekerjaan. Baru menjelang pertengahan tahun, ia akhirnya memperoleh ketetapan hati dan mulai melangkah. Rumahnya dijual, hasilnya ditabung di bank, dan bersama keluarga pindah ke Solo.[23]

Di kota itu, Sutadi menolong mereka dengan memberi sebuah rumah kontrakan di Nirbitan yang letaknya tak jauh dari kediaman Sutadi yang luas. Suhardo kemudian mendapatkan pekerjaan sebagai *klerek* di Kantor Kearsipan Solo. Meskipun tidak sedikit dari rekan kerjanya yang sudah menjadi warga Sumarah, fokus utama spiritual Suhardo bukan melatih mereka, melainkan Sutadi. Petunjuk dari Hakiki yang diterimanya sudah jelas bahwa orang itu akan memainkan peran penting dalam perkembangan Sumarah sehingga apa yang harus dia lakukan saat itu tiada lain hanyalah membimbingnya. Sutadi memang sudah terbaiat, namun dia bersikeras menolak untuk secara total bersatu langkah dengan Suhardo dalam menyebarkan Sumarah. Sering kali Sutadi menghindari pertemuan dengan kawan akrabnya itu, bahkan tidak jarang ia mengutus pembantunya untuk memberitahu Suhardo bahwa dirinya telah keluar dari Sumarah. Pernah ia mencoba meninggalkan *pendopo* ketika Suhardo hendak menghampiri, tetapi tiba-tiba dia tidak bisa beranjak dari tempat duduknya. Bahkan pada kesempatan lain, Sutadi hendak melakukan bunuh diri, tetapi dilarang oleh Suhardo. Akhirnya, resistensi batin Sutadi runtuh dan dia mulai menyadari bahwa tanggung jawab spiritual Suhardo yang berat itu sudah berada di bahunya. Ketika kesadaran tersebut muncul, tugas yang diemban Suhardo di Solo telah selesai

[23] *Ibid.,* hlm. 10-12 DPP, *Sejarah*, hlm. 42-44.

dan dia meninggalkan Solo pada penghujung 1939. Pada tahun itu, keanggotaan Sumarah sudah mencapai sekitar tiga puluh orang, termasuk para kader pamong.[24]

Kota berikutnya yang menjadi tujuan Suhardo adalah Cepu. Di sana, pola yang sama seperti di Solo berulang lagi. Seorang kawan Cina memberikan rumah kontrakan dan membantunya mencari pekerjaan sebagai *klerek*. Teman-teman di tempatnya bekerja kemudian ditarik ke Sumarah, dan benih gerakannya kemudian terkristalisasikan. Ketika dia pindah dari Cepu pada 1940, pengikut Sumarah sudah mencapai enam puluh orang yang tersebar hingga ke daerah Blora, Ngasem, Kalitedu, dan Padangan. Dari 1940 sampai 1945, Suhardo tinggal di Madiun dan bekerja sebagai tukang cukur. Di bawah bimbingan spiritualnya, Sukeno dan Kiai Abdulhamid semakin menampakkan perkembangan batin yang dinamis sehingga jumlah keanggotaan Sumarah di wilayah ini mencapai dua ratus orang menjelang 1948.[25] Basis baru ternyata bukan hanya di Madiun atau di desa Kiai Abdulhamid, Banjarsari, melainkan juga di Ponorogo, Magetan, Ngawi, Nganjuk, dan Kertosono. Di Ponorogo, warga awal berasal dari keluarga pengusaha batik lokal beserta buruhnya, dan sejumlah aktivis dari Nahdlatul Ulama. Di Kertosono, para pegawai

[24] DPP, *Sejarah*, hlm. 36 secara singkat menyinggung perihal kesulitan yang dihadapi Suhardo ketika membimbing Sutadi. Halaman 43 tulisan itu menyebutkan bahwa saat Suhardo meninggalkan Solo pada penghujung 1939, keanggotaan Sumarah sudah mencapai sekitar 30 orang. Dalam tulisannya, "Sejarah Riwayat" hlm. 12, Suhardo menekankan kemajuan spiritual Sutadi yang pesat. Dia menyatakan bahwa dalam waktu tiga bulan saja, Sutadi mampu menjalin kontak langsung dengan *Hakiki* untuk menerima petunjuk dan *wewarah* secara penuh. Detil kisah pertemuan kedua tokoh Sumarah itu didapatkan lewat serangkaian wawancara dengan Martosuwignio di Yogya, Juni 1973.

[25] Lihat catatan no. 13 di atas. Daftar keanggotaan di Madiun tersebut merupakan penegasan yang paling gamblang mengenai penyebaran Sumarah pada masa itu. Suhardo, *Ceramah …*, hlm. 11, memperkirakan bahwa menjelang 1950, jumlah anggota sudah mencapai 3000 orang. Seperti telah dipaparkan sebelumnya, sangat mungkin daftar anggota di daerah Madiun tidak memasukkan sebagian besar pemuda karena mereka pada awalnya dianggap sebagai sebuah kategori yang terpisah. Pada kenyataannya, pemuda Sumarah di Madiun mulai membangun organisasinya sendiri pada akhir tahun 40-an. Tetapi, hubungan antara mereka dan *mainstream* Sumarah merupakan sesuatu yang masih sangat samar.

kereta api dari kepala kantor hingga tukang rem menjadi warga Sumarah. Masuknya kalangan *priayi* dan pegawai tidak bisa dilepaskan dari peran yang dimainkan figur Sukeno, sedangkan pengikut dari kalangan petani mengikuti jejak Kiai Abdulhamid.

Suhardo mempunyai kepribadian yang sesuai dengan tugasnya sebagai peletak dasar paguyuban Sumarah. Walaupun sejarah kehidupannya nyaris sama dengan Sukino, dalam segi kepamongan keduanya punya gaya yang bertolak belakang. Sukino melambangkan kualitas kehalusan masyarakat kraton, kepribadiannya tenang dan "lembut", dan bimbingan spiritualnya biasa digabung dengan lantunan tembang Jawa (yang keluar secara spontan). Sebaliknya, gaya kepamongan Suhardo bersifat lugas dan tampak kasar.[26] Ketika melakukan bimbingan sujud, Suhardo lazim memakai bahasa Jawa *ngoko* dan cenderung *blak-blakan* atau tanpa basa-basi, sementara Sukino menggunakan *krama inggil.* Karakteristik personal Suhardo tersebut memang sesuai dengan tugasnya dalam penyebar Sumarah di kota pasar di Jawa Timur. Kendati perbedaan ini lebih menunjukkan keadaan ketimbang cita-cita, masyarakat Jawa Timur secara umum memang lebih emosif, *blak-blakan*, dan kasar daripada masyarakat kraton di Yogya dan Solo.

Perbedaan kepribadian dan kebudayaan wilayah jelas memengaruhi munculnya berbagai corak yang berlainan dalam gaya kepamongan Sumarah. Di Madiun, corak Islam masuk di tubuh Sumarah melalui Kiai Abdulhamid disertai kualitas kehidupan wilayah yang berlangsung di daerah itu. Masing-masing wilayah di Jawa memang kaya akan tradisi lokal, bahkan antara Yogya dan Solo sedari awal sudah memiliki perbedaan—kendati sama-sama daerah kraton. Selama akhir

[26] Aspek-aspek mengenai personalitas Suhardo dinyatakan secara khusus oleh Budiman di Salatiga dalam wawancara pada September 1972. Cabang Sumarah Salatiga tidak pernah mengembangkan sayapnya kendati di sana terdapat kelompok-kelompok kecil pada akhir tahun 50-an dan juga pada pertengahan tahun 60-an. Budiman lebih lanjut mengatakan bahwa pada 1957 Suhardo pernah "memaksa" dirinya untuk segera bergerak saat dia (Budiman) diselimuti perasaan tidak kuasa untuk memikul tanggung jawab spiritual.

periode kolonial, Solo merupakan pusat perekonomian yang jauh lebih dinamis daripada Yogya[27] sehingga tidak mengherankan bila gaya personal Sukino yang bersenyawa dengan kekhasan kota Yogya itu berkaitan erat dengan kebudayan kraton. Hal tersebut tercermin pula dalam segi keanggotaan dan gaya sujud. Sutadi ternyata juga punya gaya latihan Sumarah-nya sendiri. Jika bimbingan spiritual yang dilakukan Sukino disertai senandung tembang Jawa, Suhardo terkesan seperti orang yang sedang bercakap-cakap, gaya Sutadi justru banyak diam yang lama dan hanya sesekali disertai beberapa seruan verbal yang pendek. Karakteristik kepamongan Sutadi dan Suhardo memiliki kecocokan sehingga bukan hanya unsur birokrasi kraton saja yang dapat dicapainya, melainkan juga komunitas perdagangan yang ada di kota itu. Banyak Cina lokal yang tercatat menjadi warga Sumarah awal, begitu pula dengan kalangan pengusaha batik Laweyan yang membentuk basis pengikut yang kuat. Bila ditinjau dari aspek kemasyarakatan, mereka yang terakhir ini mungkin tergolong priayi, namun dilihat dari corak keagamaannya biasanya tampak sebagai santri.[28] Kehidupan mereka yang berada di lingkungan pasar, pada gilirannya membuat gaya pergaulan yang ditampilkan cenderung langsung dan *blak-blakan*. Demikianlah, tidak heran jika sejak fase

---

[27] Tedapat sejumlah kajian yang memberikan variasi pandangan mengenai jagat Jawa. Sebagai contoh, lihat Onghokham, *The Residency of Madiun,* dan Julia Howell, "Javanese Religious Orientations in the Residency of Surakarta", dalam *Regional Analysis,* Vol. II (1976). Tidak mudah untuk menunjukkan dengan tepat tentang konsekuensi-konsekuensi yang timbul dari perbedaan tersebut. Akan tetapi, pemisahan antara Yogya dan Solo berdasarkan kelompok-kolompok Sumarah pada 1950 sebagian merupakan refleksi dari berbagai tegangan yang terjadi antara dua kerajaan. Tegangan-tegangan tersebut bukan hal yang baru (lihat M. Ricklefs, *Jogjakarta Under Sultan Mangkubumi*, London, 1974) dan semakin diperburuk oleh perbedaan sikap terhadap revolusi nasional (lihat B. Anderson, *Java in a Time of Revolution,* Ithaca, 1972, hlm. 349-369). Pada saat yang sama, seperti yang tengah saya coba jelaskan di sini, perbedaan regional di dalam Sumarah juga dipengaruhi oleh aspek personalitas, yaitu karakteristik khas para anggota perintis yang berasal dari daerah yang berlainan.

[28] Dua orang tokoh Sumarah paling terkemuka yang berasal dari kalangan pengusaha batik Laweyan adalah Suwongso dan Suwondo. Pada akhir tahun 60-an dan awal 70-an, kelompok Laweyan merupakan kalangan yang aktif dan punya gaya latihan yang berbeda, namun menjelang pertengahan tahun 70-an kekhasan itu nyaris hilang dan karakteristik latihan mereka menjadi kurang otonom di kota itu (Solo).

awal perkembangan Sumarah, tidak ada satu pun wujud baku tentang gaya ekspresi dan interaksi yang dijadikan patokan. Semua corak sujud selalu berbeda-beda sesuai personalitas sang pamong dan lokalitas masing-masing di mana Sumarah tumbuh.

Sutadi mulai memangku kepemimpinan organisasi Sumarah setelah dirinya mendapat bimbingan spiritual dari Suhardo. Menurut pandangan Sumarah, adalah wajar jika posisi sosial dan kemampuan organisasi yang dimiliki Sutadi pada akhirnya terefleksikan dalam kepemimpinan spiritual pada masa belakangan.[29] Bila ditilik dari latar belakangnya, status sosial tokoh ini lebih tinggi dibanding dengan Sukino maupun Suhardo. Dia dilahirkan pada 1893 dari keluarga pegawai di Kraton Solo. Ayahnya adalah seorang pengawas tanah perkebunan milik kerajaan di desa sekitar Tegalgondo. Meskipun Sutadi tidak pernah menamatkan sekolahnya, dia telah menguasai mata pelajaran tata buku. Terlebih lagi, penampilan dan personalitas yang dia tampilkan dalam aktivitas kemasyarakatan menandakan citra kelas atas masa itu. Mengikuti jejak sang ayah, Sutadi mengabdi di Kraton menangani urusan-urusan kerajaan. Bedanya, dia selalu mengenakan pakaian *a la* Barat. Keengganannya memakai pakaian Jawa mencerminkan komitmen awalnya terhadap gagasan demokrasi dan dunia politik nasional saat itu. Akibat dari sikap dan penampilannya yang melanggar adat kraton tersebut, dia akhirnya "diasingkan" ke Semarang. Akan tetapi, justru di kota inilah lempengan-lempengan kesadaran politiknya semakin tajam.[30]

Pada masa Perang Dunia I, atau ketika nasionalisme Indonesia menjelma menjadi sebuah pergerakan rakyat lewat medium Sarekat Islam, Sutadi mulai menekuni profesi sebagai seorang wartawan di *Harian Matahari Jakarta* dan *Harian Pemandangan*. Selain itu, ia juga bekerja sebagai staf redaksi, meski tidak lama, di *Darmokondo* dan

[29] Hal ini terlihat jelas dari keterangan Suhardo (dalam "Sejarah Riwayat..." hlm. 12), dan juga DPP., *Sejarah*, hlm. 36-38 yang menekankan pengalaman politik dan kemampuan organisasi yang dimiliki Sutadi.

[30] Sri Sampoerno, "Riwayat Hidup..." dan Sutadi, *Warisan Adi*, Vol. I, (Surakarta: 1961), hlm. 9-14.

Harian Neratja (surat kabar yang dipimpin Haji Agus Salim). Walaupun bukan lulusan sekolah guru, Sutadi sempat mengajar di Taman Siswa dan kemudian menjadi ketua *Perkumpulan Guru Bantu*. Karirnya menanjak, dan bahkan terpilih menjadi wakil rakyat di parlemen kolonial Hindia Belanda (*Volksraad*) selama tiga periode, dari 1922 hingga 1931. Pada masa itu pula, ia membantu Professor Poerbatjaraka mengisi majalah berbahasa Jawa, *Kalawarti Basa Jawi*. Dia sempat bekerja mengurusi sebuah perkebunan karet pada awal 1930-an, namun tak berlangsung lama. Setelah perkebunan itu gulung tikar, dia kembali menjadi seorang wartawan. Selama masa pendudukan Jepang, Sutadi masuk dalam lingkaran pamong praja Solo dan akhirnya dijebloskan ke penjara selama dua bulan bersama dengan kalangan nasionalis lainnya. Pada masa revolusi kemerdekaan, dia pernah memegang beberapa jabatan dengan kedudukan tinggi di pemerintahan Kota Solo, dan kemudian menjadi seorang wakil PNI untuk konvensi konstitusi yang digelar di Bandung. Hingga kematiannya pada 1958, Sutadi masih menjadi seorang wartawan dan tokoh PNI.[31]

Pengalaman Sutadi dalam jagat spiritual ternyata sama aktifnya dengan kehidupan politik yang ia jalani, bahkan sebelum menjadi warga Sumarah. Pada 1920, dia mempersunting cucu Kiai Girijaya—tokoh mistik ternama dari daerah Sukabumi Jawa Barat.[32] Untuk jangka waktu yang lama, ia mengasingkan diri ke dalam dunia spiritual di bawah bimbingan sang kiai. Setelah itu, Sutadi masuk ke dalam perkumpulan Hardopusoro. Tidak lama kemudian menjadi anggota aktif Masyarakat Teosofi di Solo. Baru pada 1933, dia mulai mengembara mencari guru spiritual dan beberapa tempat yang bisa memberinya *ilmu kadigdayan*. Hal paling genting yang mendasari pencariannya adalah ketika dirinya ingin melakukan bunuh diri di tengah perjalanan mencari bimbingan spiritual. Setelah keluar dari kemelut batin yang luar biasa, dia dan sahabatnya, Djojosudarmo,

[31] Sumber-sumber mengenai soal ini sama dengan catatan no. 30 di atas.

[32] DPP, *Sejarah*, hlm. 35. Kiai Girijaya ini disinggung secara singkat dalam Sartono Kartodirdjo, *Protest Movement in Rural Java,* (Singapore: 1973), hlm. 55.

tinggal di suatu pertapaan di dekat Laut Selatan. Namun, tidak lama kemudian kedua orang itu kembali ke rumah masing-masing sebab guru mereka mengatakan bahwa apa yeng telah dipelajari sudah dikuasai. Beberapa tahun kemudian, yaitu 1937, Djojosudarmo mengundang Sutadi untuk bertemu dengan Sukino.

Setelah resmi menjadi pengikut Sumarah, Sutadi mulai memikul tanggung jawab yang harus dilaksanakan. Kendati sudah berubah, kebiasaan budaya menampilkan coraknya dan memberi semacam kerangka bagi hubungan pribadi dalam kelompok kebatinan tersebut. Dengan demikian, jalinan interaksi yang dibangun para anggota perintis itu terbiasakan sejak awal. Namun, organisasi resmi mulai terwujud melalui kehadiran Sutadi. Wujud yang telah diserap selanjutnya secara wajar diwarnai citra para anggota perintis, sekaligus mencerminkan corak aliran yang tertanam dan nampak di dalam kehidupan perhimpunan lainnya.[33] Bagaimanapun juga, Sumarah sebagai paguyuban masih sangat terbatas pengikutnya sampai pada 1945, dan dalam praktiknya masih kecil sehingga seluruh anggota yang aktif bisa saling mengetahui masing-masing dan sering bertemu satu sama lain. Tokoh-tokoh yang paling terkemuka sering mengunjungi secara rutin kelompok yang baru terbentuk. Bahkan para anggota daerah pun sering meluangkan waktu untuk bertandang ke Yogya dan Solo. Pada masa ini, Sumarah benar-benar merupakan jaringan para sahabat yang membangun interaksi menurut basis individual secara berkelanjutan.

Kendati demikian, pola yang muncul tersebut seterusnya terwujud. Ketiga tokoh inti, yaitu Sukino, Suhardo, dan Sutadi dikenal sebagai *pinisepuh*, dan tugas mereka diakui oleh kalangan Sumarah.

---

[33] Anderson, Benedict, "Religion and Politics in Indonesia since Independence", dalam Anderson et.al, *Religion and Social Ethos in Indonesia*, (Victoria: Clayton, 1977). Anderson memusatkan perhatiannya tentang pengaruh "kelompok bergaya" kolonial yang ada di kebatinan. Apa yang dimaksudkan sudah bisa dipahami meski argumentasinya mengenai wakil kebatinan (kontemporer) adalah terpisah dari lingkaran "inti" (yang mereka wakili) tidaklah sepenuhnya akurat. Batas argumentasi tersebut akan menjadi jelas, paling tidak secara implisit, pada pembahasan saya tentang peran Sumarah dalam proses yang terjadi di jagat kebatinan nasional (lihat Bab 8).

Sedangkan beberapa tokoh lokal diberi gelar *sesepuh, wakil sesepuh, kamisepuh,* dan *wakil kamisepuh*. Mereka juga memikul tanggung jawab masing-masing, dan nyaris semuanya biasanya diisi oleh orang yang juga bertugas sebagai pamong.[34] Sebagai pembimbing *laku*, pamong dibedakan menurut derajat kematangan spiritual sehingga peran yang dimainkan dalam kelompok menjadi jelas pembagiannya. Perbedaan antara tugas spiritual dan paguyuban agaknya sudah muncul sejak semula. Perbedaan itu secara tidak langsung ternyatakan lewat peranan *pinisepuh*, dan tercermin dalam fungsi menurut jenjang kepangkatan mereka. Kendati secara prinsip aktivitas paguyuban tidak pernah tergantung pada kedudukan spiritual, dalam praktiknya hanya mereka yang dipandang sepuh saja yang cenderung menempati tugas paguyuban pada periode awal.

Mereka yang menduduki tugas paguyuban bukan hanya terkait dalam hal koordinasi beberapa pertemuan yang diadakan di tingkat lokal, melainkan juga punya keberkaitan dengan tingkat pusat. Seperti Sutadi misalnya, dia bertugas menyusun rencana perjalanan yang akan dilakukan Sukino untuk mengunjungi kelompok Sumarah yang ada di daerah.[35] Selain itu, surat menjadi sarana penting untuk menjalin kontak personal, membahas soal pengalaman spiritual para warga Sumarah. Ini sering dilakukan oleh tokoh pada masa awal ketika ingin berbagi pengalaman tentang perkembangan kualitas kepamongan mereka. Bahkan tidak jarang banyak pula warga biasa yang melayangkan surat kepada Sukino meminta penjelasan soal pengalaman dan kemajuan yang telah mereka capai dalam sujud. Sebagai tanggapan atas persoalan tertulis itu, Sukino tetap menegas-

[34] Tugas-tugas tersebut dijelaskan dalam Sutadi, *Ancer-Ancer Toemindakipoen Pagoejoeban Sumarah*, 1947. Ketika skema organisasi mulai dibentuk pada 1947 dan 1948, Sutadi mengirimkan tulisan yang berisi penegasan resmi menyoal fungsi di jajaran lokal, yaitu yang dikenal dengan Serat Pikukuh.

[35] Di antara berkas milik Sutadi, terdapat salinan beberapa surat untuk Suhardo di Bojonegoro, dan untuk Sukino di Yogya. Sebagai contoh, pada Mei 1948, Sutadi menyiapkan tiket perjalanan kereta api bagi kunjungan Sukino dan Suhardo untuk mengurusi keperluan yang berkaitan dengan cabang di Jawa Timur (Babat, Cepu, Bojonegoro, Madiun, dsb).

kan prinsip penyesuaian yang sama, seperti yang diterapkan dalam bimbingan spiritual *face-to-face*. Dengan kata lain, dia menghubungkan unsur tersebut bukan hanya pada ekspresi verbal semata, melainkan juga pada pengalaman batiniah dengan melalui penyesuaian getaran (*vibrational attunement*).[36]

Setelah kelompok ini secara perlahan mengalami perkembangan, muncul kebutuhan akan adanya suatu pedoman yang bisa dijadikan sebagai dasar pijakan para anggota. Kebutuhan akan hal ini dirasakan setelah sayap Sumarah melebar melampaui batasan wilayah atau tempat dia dilahirkan. "Sesanggeman" merupakan jawaban atas kebutuhan itu. Sebagai sebuah *pepacak* atau *ancer-ancer* (haluan), ia berisi pernyataan yang menegaskan tujuan Sumarah sehingga para calon anggota dapat memeriksa kemantapan batin mereka terlebih dahulu terhadap maksud latihan Sumarah sebelum dibaiat. Meski kadangkala dianggap sebagai "janji setia" dan dihafalkan sebelum *beatan*, *sesanggeman* tetaplah menjadi sebuah peringatan atau penjelasan atas tujuan (Anggaran Dasar Paguyuban). Sama seperti pembentukan organisasi awal, *sesanggeman* juga merupakan karya Sutadi. Dia yang pertama kali merumuskannya pada 1938 melalui konsultasi meditatif dengan Sukino dan Suhardo. Kemudian pada 1940, kalimat yang termaktub di dalammya diolah kembali dan sejak saat itu resmi menjadi pedoman bagi kelompok kebatinan itu. Meski susunan redaksionalnya kembali mengalami gubahan sejak 1947, secara substansial masih sama seperti

[36] Saya mempunyai salinan beberapa surat yang berisi nasihat Sukino kepada sejumlah warga Sumarah, namun surat tersebut berasal dari masa belakangan (dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah* Vol . II, hlm. 245-250, dan yang berasal dari Ponorogo pada pertengahan tahun 60-an). Sedangkan surat-surat yang berasal dari tahun 40-an adalah suat yang dikirim Sukino kepada Sutadi (tertanggal 1 Oktober 1946; 9 Agustus 1947; 15 Mei 1948; dan 9 Agustus 1948). Isi surat tersebut sebagian besar berkaitan dengan masalah organisasi dan spiritual. Akan tetapi, tidak sedikit yang menyinggung soal hubungan pribadi mereka, lewat surat-menyurat dengan Sukino serta tentang beberapa prinsip bagi *laku* spiritual yang masih dipraktikkan. Sukino menjadi fokus rujukan bagi para anggota yang ingin mengajukan permasalahan. Tradisi korespondensi seperti itu masih dilanjutkan oleh tokoh yang ada pada saat ini. Misalnya, Sri Sampoerno mengadakan surat-menyurat secara rutin, termasuk yang berisi nasihat spiritual dengan para pengikut luar negeri pada tahun 70-an.

yang dulu, dan untuk seterusnya menjadi pernyataan atas tujuan Sumarah sampai sekarang.[37]

Konferensi dalam rangka mengesahkan *sesanggeman* sebagai pedoman Sumarah digelar pada 22 April 1940 di rumah Sutadi di Solo, dan sekaligus menjadi perhelatan resmi pertama paguyuban ini. Acara tersebut dihadiri para wakil dari Yogya, Pati, Magelang, Madiun, Bojonegoro, Kediri, dan Surabaya.[38] Disahkannya *sesanggeman* menjadi anggaran dasar Sumarah melalui konferensi, dan bukan lewat keputusan sepihak *pinisepuh,* merupakan sesuatu yang sangat penting. Kenyataan ini menjadi indikasi paling dini dari keberadaan prinsip pengambilan keputusan yang sejak semula mentradisi dalam sejarah Sumarah. Langkah apapun yang memberikan pengaruh bagi seluruh warga harus disetujui melalui persaksian semua sehingga bukan keputusan sepihak para tokoh saja. Sebagaimana pada beberapa konferensi yang diadakan sesudahnya, prosedur yang menjadi syarat keterpenuhan bukan hanya lewat persetujuan bersama, melainkan melalui kesepakatan yang disertai kesaksian bersama atas *Hakiki* dalam suasana sujud yang tertuntun.[39] Prinsip inilah yang menjadi dasar penghayatan Sumarah sebagai paguyuban sangat mudah terpengaruh

---

[37] Perubahan-perubahan kecil masih dilakukan, bahkan sejak 1947. Sebagai contoh, pada versi tahun 1978, kata "kepercayaan" diganti dengan "kebatinan" (yang dalam bahasa Jawa disebut "kebatosan"). Perubahan tersebut bukan hal yang sifatnya mendasar, beda dengan perubahan redaksional pada versi tahun 1947. Salinan paling awal dari *sesanggeman* yang saya miliki hanya berasal dari tahun 1947. Sebab itu, saya tidak mengetahui secara pasti bagaimana susunan redaksional dalam versi tahun 1940. Dalam DPP, *Perkembangan*, hlm. 35-36, dipaparkan bahwa *sesanggeman* versi pertama masih kacau akibat pekatnya atmosfir represif kolonial pada saat itu. Baru pada 1947, tujuan organisasi (Anggaran Dasar) sudah sepenuhnya jelas dan gamblang. ["Sajang Sesanggeman tadi pada waktu itu belum terperintji dengan jelas, masih belum blak-blakan. Karena apa? Karena dibuatnja masih dalam alam pendjadjahan Belanda, djadi belum bisa terus terang"].

[38] DPP, *Sejarah*, hlm. 20. Struktur redaksional dalam *sesanggeman* mengalami perubahan pertama kali dalam suatu rapat yang digelar di kediaman Sutadi pada akhir 1938. Tampaknya, apa yang termaktub dalam teks yang disepakati Sukino, Suhardo, dan Sutadi itu masih belum dapat dimengerti oleh para anggota Sumarah ketika itu.

[39] Proses ini akan dijelaskan nanti dalam kaitannya dengan pembahasan organisasi dalam Bab 6.

beberapa tradisi kultural, bukan suatu akibat semata-mata dari arus budaya.

Proses yang menjadi karakter Sumarah itu menggemakan semangat Kejawen pada umumnya, dan secara jelas sekali terkait dengan apa yang biasa dijalankan oleh masyarakat pedesaan, yaitu proses musyawarah mufakat kaum *sepuh* desa. Hal itu juga mengingatkan kita pada gagasan klasik tentang Ratu Adil sebagai sosok yang tidak lebih dari alat penghubung atau "penyambung lidah rakyat". Pada ujungnya, prinsip tersebut sejalan dengan konsep Islam tentang *Ijma*, atau kesepakatan kolektif para ulama. Memang, ada begitu banyak alasan untuk mencoba mengaitkan wujud yang tampak dari proses tersebut dengan beberapa tradisi kultural—seperti sering disinggung oleh orang-orang Sumarah. Akan tetapi, mereka tetap menjelaskan bahwa penghayatan mereka muncul secara batiniah sebagai suatu bentuk pengejawantahan spiritual yang juga menjadikan tradisi itu ada sehingga apa yang telah mereka capai bukan merupakan akibat langsung dari lingkungan sosial.[40] Mengenai pola kasat mata "yang punya kesamaan dengan tradisi" itu, secara batiniah muncul bukan hasil turunan dari rahim tradisi, melainkan melalui penghayatan terhadap 'Kebenaran'. Dengan kata lain, Kebenaran-lah yang sekaligus menjadi dasar pijakan bagi terbentuknya pola tadi.

Hubungan paradoksal yang sama antara penghayatan dan tradisi tercermin dalam pengalaman pribadi para pendiri Sumarah. Sukino, Suhardo, dan Sutadi misalnya, berjuang keras melawan kemelut batin sebelum akhirnya berhasil mengatasi keengganan untuk melaksanakan *Dawuh Hakiki*. Perjuangan batin yang mereka alami itu lebih dari sekadar tanggapan yang terkondisikan terhadap tuntutan otoritas. Terlebih lagi, tradisi sudah jauh memberikan peringatan terhadap bahaya pamrih, sikap egois, atau motif tersembunyi lain yang ber-

[40] Sebagai bentuk "kehati-hatian", di sini saya menambahkan bahwa apa yang saya maksudkan itu hanyalah mengungkapkan perspektif orang dalam (para pengikut), bukan berupaya mencari bukti bahwa latihan Sumarah berasal dari sumber tertentu.

semayam ketika seorang individu memegang kekuasaan.[41] Kejawen juga memperingatkan agar seseorang tidak mengemukakan hasrat kuasa kepada sesama atau di muka umum sebab kepemimpinan yang sejati adalah bila sudah terkodratkan oleh situasi dan kondisi. Penghayatan individual berjalan melalui tataran yang sama, seperti pengambilan keputusan secara kolektif, sebagaimana disinggung di muka. Dalam konteks kesadaran, hal tersebut merupakan prinsip spiritual, dan bukan kebiasaan kultural yang memberikan ruh bagi pengalaman atau penghayatan seseorang. Ditilik dari sudut pengalaman batin, terdapat jalinan kontak dengan realitas fundamental yang justru melandasi prinsip adat, yaitu bahwa gema getarannya melampaui pengaruh kondisi biasa karena pada hakikatnya semua manusia tergabung melalui satu gema hidup.

Sebagimana kita ketahui, Sukino begitu lama tercekam rasa ragu untuk mewartakan risalah yang diterimanya. Suhardo pun gundah apakah *dawuh* yang memerintahkan dirinya agar keluar Yogya berasal dari Tuhan atau dari Ego. Sutadi juga bersikeras menolak perintah untuk melakukan apa yang sudah menjadi tanggung jawabnya. Namun demikian, ketiga tokoh itu menyadari adanya tuntunan yang berasal dari 'luar ego', jauh sebelum mereka akhirnya bersedia melaksanakannya. Perasaan gelisah disertai penolakan ini juga dialami oleh banyak warga Sumarah yang membuat sebagian dari mereka enggan untuk bertugas sebagai pamong. Ada beberapa sumber yang menyebabkan timbulnya rasa enggan itu. Pertama, praktik spiritual dihayati oleh mereka yang menganggapnya sebagai suatu sarana penyadaran terhadap kekuatan halus yang dihembuskan ego. Mawas diri sebagai sesuatu yang sifatnya mendasar dalam pengahayatan, Sumarah diyakini dapat membimbing seseorang ke arah kesadaran

[41] "Pamrih" dipaparkan panjang lebar dalam Anderson, Benedict., "The Idea of Power in Javanese Culture", dalam Claire Holt et. al. (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, (Ithaca: 1972), hlm, 38-43; juga dalam Mulder, Niels., *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java*, (Singapore: 1978), hlm. 36-38. Mulder secara khusus menekankan sentralitasnya dalam etika kebatinan, dan memang sudah sepantasnya demikian. Ini sangat tepat, menurut keyakinan saya bahwa "pamrih" merupakan tindakan yang didasarkan atas ego.

batin sehingga yang bersangkutan bisa menyadari tindakan yang kemungkinan tumbuh dari pamrih bawah sadar. Dengan cara itu maka orang akan memahami bahwa dirinya tidak bisa begitu saja memercayai, atau menyadari adanya pamrih yang terselubung karena untuk mengerti 'makna yang sejati' tidak cukup hanya diraih dengan meninggalkan ego saja. Kedua, melalui latihan spiritual orang menjadi semakin sadar akan akibat dari tindakan yang mereka lakukan, bahkan dampak yang muncul dari perasaan batin yang membersit. Sebab itulah, sujud menjadi sarana untuk membangkitkan kesadaran tentang kesaling-terkaitan dengan keadaan yang kasat mata.

Meningkatnya kesadaran tersambungnya rasa juga terkait dengan kuasa spiritual. Sudah barang tentu, masalah ini terkait dengan pengertian bahwa kesadaran semacam itu ada keterkaitannya dengan daya klenik. Ketika kesadaran diri berkembang, kekuatan atau daya di balik pemikiran dan tindakan individu mengalami peningkatan. Kekuatan ini tergantung pada tumbuhnya tingkat penyesuaian warga untuk mengalami keadaan batin orang lain, sebuah pengakuan yang ternyatakan secara tidak langsung dalam proses bimbingan spiritual. Menurut Sumarah, orang berinteraksi secara terus-menerus melalui proses saling tukar-menukar getaran yang realitasnya jauh lebih halus dari yang dapat dicapai oleh panca indra. Semakin tinggi tingkat kemurnian, kejernihan, dan kesadaran seorang individu, semakin besar pula kapasitas yang dia miliki untuk mempengaruhi orang lain, dan ia juga semakin mempunyai *daya linuwih.* Peningkatan kekuatan dapat diperoleh melalui dua cara utama. *Pertama*, melalui konsentrasi. Seorang yang sadar secara spiritual tidak menghamburkan energi lewat pembiakan pikiran yang bersemayam di kepala, tetapi lebih memusatkan perhatian secara utuh pada suatu titik di antara banyak kemungkinan. *Kedua*, kekuatan meningkat akibat dari lenyapnya tabir yang menyelubungi pandangan batin sehingga meningkatkan penerimaan energi yang berasal dari luar tubuh.

Dengan demikian, gerakan menuju tercapainya pencarian mistik mesti melalui tahapan yang berisi tegangan dan tantangan yang begitu kuat. Di satu sisi, yang bersangkutan benar-benar menjadi sadar akan kekuatan halus ego, dan daya yang berasal dari alam bawah sadar. Di sisi lain, ia mengembangkan kesadaran agar terus meningkat sehingga bisa keluar dari lingkar kekuatan ego. Inilah yang dimaksud dengan tegangan itu, dan bukan pengkondisian kultural yang menyebabkan munculnya rasa enggan untuk melaksanakan perintah ilahi. Seperti mistikus-mistikus lain, Sukino, Suhardo, dan Sutadi merealisasikan tanggung jawab yang mereka pikul *melalui* peningkatan kesadaran terhadap batas-batas ego mereka sendiri. Mereka mengakui bahwa meningkatnya kesadaran akan meningkatkan kekuatan sehingga konsekuensinya semakin besar pula tanggung jawab yang harus diemban. Sebagaimana yang telah disaksikan Sukino, mereka yang punya *daya linuwih* memiliki risiko besar kalau berbuat kesalahan. Hukum karma bagi mereka sudah barang tentu akan menjadi lebih berat jika sampai disalahgunakan oleh orang lain. Di sini, aksioma spiritual terbabarkan dengan gamblang: semakin tinggi tempatmu berada, semakin dalam pula jurang bila sampai dirimu terperosok. Inilah prinsip yang memberi dasar pada penekanan budaya tentang tanggung jawab spiritual mereka yang memiliki kuasa, tidak hanya dalam kejiwaan, tetapi juga dalam kekuasaan lahiriah.[42]

Menjelang 1945, yakni pada penghujung masa pendudukan Jepang, akar-akar Sumarah sudah terbentuk. Meskipun keanggotaannya tidak lebih dari lima ratus orang, sebagian dari mereka telah termatangkan secara spiritual. Bahkan, banyak di antaranya merupakan kalangan kebatinan yang dihormati sebelum menjalin kontak dengan Sumarah. Kenyataan ini menegaskan bahwa benih Sumarah, yaitu

[42] Saya yakin bahwa prinsip-prinsip yang saya singgung di sini, dalam kaitannya dengan kebudayaan Jawa secara keseluruhan, bisa menjelaskan mengapa pratik kebatinan dipandang sebagai sesuatu yang esensial bagi mereka yang mempunyai kuasa dan tanggung jawab. Tindakan yang bersih dari pamrih pribadi (ego) hanya mungkin dilakukan melalui realisasi personal langsung, dan tidak bisa diperoleh hanya sekadar dari setumpuk keyakinan dogmatis atau keterikatan pada ritual.

kader pamong, sudah berakar kuat. Bukan hanya di Yogya, melainkan juga di seluruh pusat kota besar di wilayah Jawa sehingga menjadi jelas perpendaran kelompok kebatinan ini pada masa berikutnya. Bukan sesuatu yang mengherankan jika beberapa pusat yang menjadi basis Sumarah pada saat ini, dengan beberapa pengecualian tentunya, adalah kota yang sama ketika tempat ia tersemaikan sebelum 1945.[43] Beberapa karakter kunci perkembangan Sumarah di masa kemudian sudah dijelaskan. Pola penghayatan sepenuhnya sudah terbentuk, seperti sistem pamong, prinsip penyaksian hakiki secara kolektif, dan pembagian antara ranah spiritual dan paguyuban menjadi sesuatu yang sifatnya tetap kendati kalis dari ritual ata ajaran. Corak dan penekanannya memang telah berubah, namun tema utamanya masih sama, seperti pasrah, mawas diri, penyesuaian, dan tahkik pengalaman batin.

Ada sesuatu yang sangat mendasar terkait fakta bahwa Sumarah terlahir pada dasawarsa terakhir pemerintahan kolonial. Pemerintahan Belanda dan pendudukan Jepang memberikan batasan yang merintangi. Beberapa gerakan seperti Sumarah menjadi sasaran pengawasan dan kecurigaan sehingga tidak dapat menjadi organisasi masyarakat. Akibatnya, periode pertama perkembangan Sumarah lebih diwarnai oleh tingkat intensitas dan kedalaman segi penghayatan daripada basis massa dan ekspansi. Baru pada masa revolusi kemerdekaan benih yang sudah tertanamkan itu kemudian mulai tumbuh dan berakar kokoh. Agaknya, perkembangan Sumarah tersebut menegaskan gagasan Anderson bahwa periode pendudukan Jepang menjadi masa tirakatan umum tergodoknya semangat revolusi.[44] Intensitas dan penetrasi akar-akar Sumarah menjadi sumber

[43] Jakarta, Semarang (termasuk Demak), dan Surabaya (termasuk Gresik) menjadi basis yang begitu penting bagi pertumbuhan Sumarah sejak masa revolusi. Sebelumnya, kekuatan riil dari akar-akar Sumarah itu hanya menghunjam di wilayah kejawen saja. Aktivitas di sepanjang daerah pesisir pantai utara merupakan pengecualian dari aspek kontinuitas perkembangan karena wilayah ini ternyata memiliki hubungan dengan benih yang sudah tersemai pada periode sebelum 1945.

[44] Anderson, Benedict., *Java in a Time of Revolution,* (Ithaca: 1972), hlm. 1-15. Saya memberikan "pandangan" yang berbeda untuk soal ini, dan saya percaya pandangan itu sejalan dengan argumen Anderson.

kekuatan selama masa revolusi. Karena benih kepemimpinan sudah kokoh maka para tokoh giat menyelaraskan tujuan-tujuan utama mereka di tengah dislokasi sosial yang intens ketika itu. Pada saat yang sama, atmosfer kekuasaan kolonial memberi dorongan kuat bagi tumbuhnya minat spiritual dan semangat mencapai kemerdekaan jasmaniah.

Bab 4
REVOLUSI SPIRITUAL

Alih generasi sedang bergulir dan proses transisinya berlangsung cepat. Bagaimanapun, sejak proklamasi kemerdekaan 1945, mereka yang memegang kendali bangsa yang baru menyatakan kebebasannya dari cengraman penjajahan adalah para pribadi yang baru menginjak dewasa pada masa "revolusi". Mereka merupakan kalangan yang terbilang berpengaruh sampai saat Soeharto jatuh. Mereka itu mendapat tempat istimewa karena peran yang dimainkan lewat upaya revolusi tersebut. Sebagaimana dilukiskan Anderson dalam "revolusi pemuda"-nya, mereka bergerak dalam masa penuh gejolak itu karena memiliki ancangan ke depan yang jelas.[1] Apalagi sepak terjang kaum muda belum dibatasi oleh wacana-wacana elit sehingga mencapai ke semua tataran, baik lokal, pendidikan, budaya, maupun keagamaan. Sehubungan dengan ini, fase pergolakan militer dan transisi ke demokrasi dari Agustus 1945 sampai Desember 1949, melukiskan bagaimana sesungguhnya wajah "revolusi itu", dan sekaligus menjadi tanda dimulainya pergeseran kultural yang masih terus berlangsung.[2]

---

[1] Anderson, Benedict., *Java in a Time of Revolution*, (Ithaca NY: Cornell UP, 1972).

[2] Pada area politik dan militer, penempatan waktu yang sifatnya konvensional ini, seperti dalam Reid, Anthony., *The Indonesian National Revolution,* (Melbourne: Longman, 1974), bisa menjadi problematik. Gelombang pemberontakan (Darul Islam, PRRI, Peristiwa Tiga Daerah) berlanjut terus selama 1950-an, kendati keberadaannya timbul-tenggelam. Bahkan pada masa itu, kesepakatan-kesepakatan dengan pihak Belanda dan komunitas internasional mengalami negosiasi ulang (dengan adanya aksi nasionalisasi perusahaan asing pada 1956, dan konflik seputar Irian Jaya dan Malaysia) sehingga

Beberapa kajian tentang revolusi Indonesia telah menelusuri jauh melampaui analisis politik negara dan partai.[3] Mengikuti garis yang dirintis John Smail lewat formulasi teoritisnya yang menitikberatkan pada arti penting sejarah lokal, dan tesisnya mengenai *Bandung Pada Awal Revolusi*, sejumlah kajian yang cemerlang lebih menjelajahi beberapa gerakan sosial aras lokal ketimbang terbatas pada narasi peristiwa "nasional".[4] Dalam komentarnya atas kajian-kajian itu, William Frederick menyatakan bahwa kita telah sampai pada penghujung tema penelitian semacam ini. Menurutnya, para informan yang terlibat revolusi atau yang memiliki setumpuk ingatan tentang periode itu sudah hilang satu persatu. Hampir semua telah terekam dan menjadi sumber arsip utama bagi penulisan sejarah sosial yang menyinggung periode tersebut. Apalagi, capaian potensial dari sejumlah kajian yang sudah ada telah tergapai. Akan tetapi, dalam kesimpulannya ia menjelaskan bahwa perspektif baru dimungkinkan masih terbuka lebar melalui studi perbandingan dan bercorak *Annales*.[5]

Beberapa ranah sosial, ekonomi, dan politik lazim berada di pusat dalam berbagai kajian sejarah lokal serta dibayangi oleh kepentingan kuasa. Jika selama ini hampir semua pola umum sejarah

menerbitkan kesan bahwa berdirinya sebuah negara (Indonesia) masih "dalam proses" sejak 1950. Namun demikian, pada dasarnya yang menjadi tujuan saya di sini adalah lebih menekankan tentang ranah budaya ketimbang proses politik-militer.

[3] Pada tataran ini, karya awal dan monumental Kahin, George., *The Indonesian National Revolution,* (Ithaca NY: Cornell UP, 1952), telah meliputi hampir seluruh latar bahasan tentang hal tersebut.

[4] Satu tulisan penting yang ditulisnya, dan masih sering menjadi rujukan adalah "On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia", Journal of Southeast Asian History, Vol. 2. No. 2, (1961). Sedangkan tesisnya kemudian diterbitkan dengan judul *Bandung in the Early Revolution 1945-1946: A Study in the Social History of The Indonesian Revolution,* (Ithaca NY: Cornell Modern Indonesia Project, 1964).

[5] William Frederick, "Two New Studies of The Indonesian Revolution: The End of Local History?", *Asian Studies Review*, Vol. 15. No. 3, (April 1992), hlm. 151-6. Komentar Frederick dalam artikel tersebut didasarkan atas pertimbangan terhadap karya Cribb, Robert., *Gengsters and Revolutionaries: The Jakarta People's Militia and the Indonesian Revolution 1945-1949,* (Sydney: Allen&Unwin, 1991), dan Lucas, Anton., *One Soul One Stuggle: Region and Revolution in Indonesia,* (Sydney: Allen&Unwin, 1991).

dipaksa untuk berporos pada sudut pandang "mereka yang menang" maka kajian sejarah lokal lebih bertitik berat pada "mereka yang kalah". Namun, tetap kedua pandangan itu sama-sama mencerminkan hasrat kuasa dan maksud tertentu. Meski sejumlah studi tentang revolusi Indonesia menyuguhkan selayang pandang kehendak kolektif dan kedalaman spiritual, masih saja suara rakyat jelata jarang muncul ke permukaan.[6] Isu bertemakan kekuasaan seringkali menenggelamkan nuansa kehidupan sehari-hari sehingga apabila konsep 1945 mengalihkan arus politik bagi masyarakat pedesaan, kenyataan tersebut belum dianggap sebagai sesuatu yang penting dalam pandangan kita umumnya tentang sejarah masa itu.

Dengan memakai sejarah lokal dan menggunakan logika etnografi, saya akan menyoroti dimensi lain dari gagasan dan praktik yang mewarnai setiap sisi proses revolusi, dan memberi corak baru pada perspektif yang selama ini ada.[7] Dalam etnografi, studi tentang pedesaan memiliki relevansi umum lewat *dinamika* yang mereka kemukakan. Demikian pula, signifikansi dari narasi tidak berhenti pada peran nasional para aktor. Penilaian tentang "arti penting" Sumarah tidak menjadi persoalan yang diperselisihkan. Artinya, perspektif Sumarah terhadap peran yang dimainkannya secara luas seharusnya menjadi bahan pertimbangan. Akan tetapi, apa yang ingin saya tekankan dalam tulisan ini adalah mengenai *pengalaman para pengikut* terhadap masalah spiritual dalam proses revolusi yang bukan hanya diekspresikan lewat praktik yang berkaitan dengan dunia mistik, millenarian, atau magis, seperti tampak pada Sumarah, melainkan juga lewat cita-cita Islam radikal yang juga ditemukan di dalamnya.

---

[6] Wild Collin dan Carey Peter (ed.), *Born in Fire: The Indonesian Struggle for Independence,* (Athens, Ohio: Ohio UP, 1986). Sumber buku tersebut didasarkan pada Radio BBC, yaitu peryataaan yang dikeluarkan Nishijima (hlm. 86-91), Trimurti (hlm. 103-7), dan Abdurrahman (hlm. 132-5) adalah sebagian besar menyoroti apa yang dinamakan "kehendak rakyat".

[7] Salah contoh pandangan yang cemerlang dari sejumlah tulisan tentang hal ini terdapat dalam Audrey Kahin (ed.), *Regional Dynamics of the Indonesian Revolution: Unity from Diversity,* (Honolulu: Hawaii UP, 1985).

Gerakan-gerakan seperti Sumarah pada umumnya tidak kasat mata. Mereka tidak muncul dalam beberapa kisah yang terekam dan cenderung menjauh dari amatan pihak yang berwenang. Bahkan beberapa koran lokal hanya menampilkan secuil saja tentang keberadaan mereka, begitu pula dengan para tokoh mereka yang terkemuka, kendati orang tersebut mempunyai nama yang tidak asing di telinga publik, sebagaimana dalam kasus Sumarah.[8] Dalam sejarah resmi, orang-orang yang saya rujuk adalah mereka yang tidak pernah terdengar namanya, yaitu "kyai desa" yang dimaksudkan oleh Dahm, Anderson, dan Frederick. Di lain pihak, biasanya beberapa gerakan seperti itu baru disinggung ketika pembahasan mulai menyangkut soal keterlibatan desa dalam konteks politik kota pada perjuangan revolusi, khususnya berkaitan dengan pertempuran Surabaya pasca-pendaratan tentara Inggris pada Oktober 1945.[9]

---

[8] Dalam mengomentari tesis saya (dengan sangat mendalam dan bermanfaat), Ben Anderson mendorong agar mengecek lebih lanjut surat kabar yang terbit pada masa revolusi, khususnya melacak aktivitas Sumarah sehubungan dengan kesatuan laskar masa itu. Kemudian saya mencari data-data tersebut ke Yogyakarta, Monash, Cornell, dan Perpusatakaan Nasional Australia. Dari perburuan itu, saya mendapatkan: *Patriot,* (1946), *al-Djihad,* (1946-7), *Suluh Indonesia,* (1953-65), *Menara,* (Solo: 1945-6), *Merah Poetih,* (Solo), *Perintis,* (Solo), *Soera Moeda,* (Solo), *Darmo Kondo,* (Solo: 1907-39), *Banteng,* (Solo: 1946-7), *Soeloeh Tentara,* (Yogya: 1947-8), *Benteng Negara,* (Semarang: 1953), *Pandji Poestaka,* (1922-45, hanya sepintas lalu), dan *Sikap Kita,* (Yogya: 1948). Selain itu, saya juga menjelajahi buku-buku sejarah militer, khususnya terbitan Divisi Diponegoro yang ada di perpustakaan tersebut. Pencarian sumber seperti ini sangat berguna dalam kaitannya dengan proyek-proyek penelitian yang lain, namun dalam penelitian ini saya harus menegaskan bahwa, sebagaimana saya duga sebelumnya, tradisi yang lazim dalam riset historis semacam itu belum tentu memberikan referensi dokumenter menyoal beberapa gerakan seperti Sumarah.

[9] Dahm, Bernard., *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence,* (Ithaca NY: Cornell UP 1969), hlm. 1-11; Anderson, Benedict., *Java in a Time of Revolution*, hlm. 157-7; Frederick, William., *Visions and Heat: The Making of the Indonesian Revolution,* (Athens, Ohio: Ohio UP 1989), hlm. 259-67. Satu hal yang menjadi problematik di sini adalah asumsi bahwa Sumarah menjadi jembatan antara perkotan dan pedesaan, seperti gerakan-gerakan lainnya pada masa itu. Memang, mereka yang memimpin gerakan itu pada 1940-an sebagian besar adalah kalangan kota, dan keanggotaannya hampir semua berbasis pedesaan, khususnya untuk wilayah Bojonegoro dan Madiun. Saya mengambil istilah "keterlibatan desa" karena terkait dengan pembahasan yang akan dipaparkan nanti mengenai pengikut Kyai Abdulhamid di Madiun selama pertempuran di Surabaya.

Pandangan Sumarah

Sumarah lahir di kota yang menjadi markas pemerintahan Republik selama masa revolusi. Layaknya "bangsa" yang baru memproklamirkan diri (Indonesia), Sumarah tampil secara terbuka pada 1945 meski baru menjadi sebuah organisasi resmi pada 1950. Sebagaimana Indonesia sebagai sebuah bangsa, gerakan ini dibayangkan dalam relung kesadaran generasi pra-perang kemerdekaan, dan muncul lewat dinamika kaum muda masa revolusi pada penghujung 1940-an. Bila dilihat dari muasalnya, akar Sumarah menghunjam pada pengalaman para mistikawan Jawa dari generasi yang termatangkan pada akhir Perang Dunia I, yaitu mereka yang telah mengenyam pendidikan Belanda. Ia terorganisir lewat gelombang perjuangan pemuda yang sama yang mengejawantahkan bangsa ini.

Selama masa revolusi, anggota Sumarah bersatu langkah dalam perjuangan mempertahankan kemerdekaan. Kendati fokus praktik perhatian spiritualnya berada di luar wilayah jagat duniawi, kiprah mereka tetap tidak bisa ditiadakan pada guliran proses revolusi kala itu. Dipandang dari konteks para pengikut Sumarah, adalah sesuatu yang lumrah jika pengalaman pribadi atau ranah batin, termasuk sujud, dibentuk oleh semangat yang terkait dengan orang yang ada di sekeliling mereka. Perkumpulan yang mereka ikuti itu juga terjelma dalam rangkaian proses tadi. Pada masa pendudukan Jepang, jumlah anggota sudah mencapai lima ratus orang, dan melonjak sampai sekitar tiga ribu pada 1950. Karena derasnya arus pemuda, komposisi keanggotaan mengalami perubahan besar yang pada gilirannya membawa wujud baru bagi paguyuban tersebut.[10] Dengan

[10] Mulai 1950, yaitu dengan terbentuknya Sumarah sebagai organisasi formal, menjadi mungkin untuk memperkirakan jumlah keanggotaan secara lebih pasti. Pada kongres pertama, keanggotaan Sumarah sudah tercatat sebanyak 3262 orang. Dari jumlah tersebut, 147 adalah mereka yang berstatus *pamong*. Dewan Pimpinan Pusat, *Sejarah Paguyuban Sumarah,* (Jakarta: 1973), hlm. 69. Catatan: Sejarah Sumarah yang dipublikasikan pada awal 1970-an itu diterbitkan ulang oleh Direktorat Pembinaan Penghayat Kepercayan, Departemen Pendidikan dan Kebudayan, Jakarta, 1980. Hal ini berkaitan dengan upaya Drs. Arymurthy, yang ketika itu menjabat sebagai direkturnya, untuk membuat referensi tentang kebatinan secara umum. Bahan-bahan yang menjadi rujukan saya di sini masih pada versi sejarah Sumarah sebelumnya.

kehadiran mereka, praktik spiritual Sumarah langsung disepadankan untuk merespons situasi yang tengah berkecamuk pada masa revolusi.

Intensitas dan vitalitas revolusi meningkatkan isu spiritual yang mendasar yang sekarang ini masih tetap menjadi bahan perhatian. Mistisime, baik di Jawa maupun di Barat sering dianggap sebagai biang keladi timbulnya mentalitas eskapisme. Anggapannya bahwa orang memasuki wilayah itu hanya ketika "kenyataan" begitu berat untuk bisa diterima. Seolah-oleh mereka berduyun-duyun masuk dalam "alam khayali" sebagai benteng pertahanan terhadap kondisi yang menyusahkan tersebut. Mungkin memang ada unsur kebenaran, memang ada anggapan praktik kebatinan mengurangi derajat kepedulian dalam kancah kehidupan sosial atau disebut sebagai tendensi "penolakan atas urusan duniawi". Namun, itu hanya berlaku pada praktik tertentu saja.[11] Praktik "penyerahan" atau melakukan "penyelarasan dengan proses alamiah" mudah dibaca sebagai bentuk fatalisme murni. Tetapi, keliru membaca mengenai arah persoalan ini kalau dengan alasan yang sama yang digulirkan oleh para pengamat. Keduanya beranjak pada pernyataan bahwa individu adalah terpisah satu sama lain. Prinsip yang melatari praktik kesatuan mistik adalah kebalikannya. Secara mendasar, keyakinan bahwa "semua adalah satu" menyatakan secara tersirat bahwa setiap individu sesungguhnya tunggal dalam proses yang lebih luas. Bilamana prinsip tersebut

[11] Weber menyatakan bahwa mistisisme India didasarkan pada penolakan terhadap dunia jasmani (lihat "Religious Rejection of the World and Their Directions", dalam Gerth, H. dan Mills, C.W. (eds.), *From Max Weber,* (NY: 1948), hlm. 323-330. Dia mengakui, adanya relevansi dunia "transenden" pada tindakan manusia, khususnya ketika membahas sikap kalangan Kristen dan Sufi terhadap aktivitas ekonomi, dan dia juga menyatakan dalam, "The Social Psychology of the World Religions" (dalam buku yang sama, hlm. 267-301) bahwa "Hanya mereka pada penganut agama...bekerja keras demi tergapainya nilai suci yang berada pada "dunia lain", sebagaimana manfaat yang diraih dari dunia ini, seperti kesehatan, kekayaan, dan kelestarian hidup...Secara psikologis dipahami bahwa manusia yang tengah mencari keselamatan kebanyakan memang disibukkan dengan apa yang mesti mereka lakukan pada saat ini.", hlm. 277-278. Weber sekaligus membedakaan antara mistisime "Barat" dan "Timur", dengan menjelaskan bahwa yang kedua lebih menjauhi kehidupan ekonomi (hlm. 289). Niels Mulder, dalam *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java,* (Singapore: 1978), hlm. 99-113, mengomentari orientasi "batiniah" kebudayaan Jawa.

terbabarkan dalam praktik maka hasilnya bukan suatu keterlepasaan dari proses sosial, melainkan sebentuk penyesuaian atau tindakan yang harmonis di dalam dan dengan rangkaian proses tersebut.

Pengalaman Sumarah dalam revolusi nasional berupa gerbang pemahaman tentang hal di atas. Aktivitas revolusi dan pengalaman batiniah para anggota ternyata saling merasuki satu sama lain. Bagi mereka, kebatinan menyuguhkan cara yang bersifat praktis, langsung mengatasi pahitnya kenyataan hidup dan bukannya menawarkan eskapisme tak berakal. Praktik sujudnya merupakan jalan untuk menghadapi sekaligus memainkan peran secara bermakna pada masa yang penuh ketegangan. Penghayatan spiritual mereka diarahkan menuju penyerahan dan keterbukaan *di dalam dan untuk* perjuangan revolusi, bukannya melarikan diri pada suatu ajaran "spiritual" yang tercerai dan berada di luar peristiwa sosial yang berlangsung dalam kehidupan mereka masa itu. Sekalipun sifat yang dimiliki Sumarah boleh jadi berlainan dengan yang lain, semuanya terfokus pada permasalahan mendasar yang bersambung dengan kesadaran mistik semacam tadi.[12]

Hubungan antara cikal-bakal Sumarah dan semangat nasionalisme pada masa penuh gejolak itu tidak bisa dianggap remeh, bahkan menjadi suatu yang fundamental. Nasionalisme menurut Sukino dilukiskan sebagai *asbabul nuzul* dari wahyu yang diterimanya sebab merupakan jawaban atas "doa" memohon kemerdekan yang terpanjatkan pada 8 September 1935.[13] Sejak saat itu, para warga Sumarah

---

[12] Keterbatasan argumentasi yang saya kemukakan adalah bahwa saya menekankan tentang persoalan prinsip, dan tidak mengaitkan secara luas pada praktik lain yang sifatnya umum yang bertentangan dengannya. Sudah dipahami dalam segala ranah sosial bahwa prinsip dan praktik nyaris tidak pernah berjalan beriringan.

[13] Asal-muasal gerakan ini dijelaskan secara mendetil dalam disertasi saya, "The Sumarah Movement in Javanese Mysticism", (University of Wisconsin-Madison: 1980) di bawah bimbingan Prof. JRW Smail. Tulisan yang didasarkan pada bab 3 dari disertasi ini merupakan hasil gubahan dari versi aslinya. Saya tetap melakukan penelitian lanjutan (selama satu bulan) setelah sebagian besar karya tersebut terampungkan. Kesempatan yang terbatas itu saya pergunakan untuk memperbarui, memperluas, dan menggali lagi sumber baru yang masih tersedia.

mengaitkan asal muasal mereka dengan nasionalisme Indonesia meski logika hubungan itu tidak selamanya jelas. Hanya pada masa revolusilah teriakan merdeka yang gagap gembita dan panggilan agar beriman bulat mulai mengemuka. Doa Sukino yang menjadi awal pewahyuannya adalah untuk menanggapi kondisi rakyat Indonesia ketika itu sehingga wahyu yang merupakan "jawaban" atas doa tersebut pada gilirannya merupakan amanat bagi kemanusiaan. Di satu sisi, di sana memang terdapat paradoks pada ajaran spiritual yang timbul dari desakan politik, namun di sisi lain ada sebuah risalah yang sifatnya universal sebagai tanggapan atas masalah keagamaan.

Dari 1935 sampai 1945, kegiatan Sumarah mencerminkan bara semangat nasionalis yang konsisten, sebagaimana lazim pada orang Jawa yang mengenyam pendidikan Belanda di kota. Ketika Sumarah menggelar pertemuan, acara itu mendapat pengawasan pihak otoritas Belanda. Pada satu kesempatan, seorang informan polisi ikut serta dalam pertemuan yang diadakan di Yogya, namun ia hanya duduk terdiam. Beberapa kali para warga dipanggil untuk dimintai keterangan seputar aktivitas mereka, khususnya berkenaan dengan latihan pencak silat dan praktik lainnya. Menanggapi hal tersebut, Sukino meminta para pengikutnya agar menyebut namanya, dengan maksud bahwa apa yang mereka lakukan adalah murni tanggung jawab pribadi Sukino sehingga nantinya dia sendirilah yang akan dipanggil, bukan mereka. Tampaknya, pihak Belanda terpuaskan sebab penyelidikan tersebut berakhir dengan komentar ringan bahwa praktik Sumarah lebih tepat menjadi urusan polisi ketimbang negara. Meskipun tidak terjadi kejadian besar yang berupa aksi penangkapan atau lainnya, suasana kecurigaan tetap ada.[14]

---

[14] Dewan Pimpinan Pusat, *Perkembangan Panguden Ilmu Sumarah di dalam Paguyuban Sumarah*, 1991, Vol.1, hlm. 36. Menurut penjelasan dalam tulisan tersebut, polisi Belanda sering memanggil para warga Sumarah untuk diinterogasi seputar praktik yang dilakukan para *Kanoman*. "Dalam waktu pendjdjahan Belanda, meskipun Pagujuban Sumarah sudah mempunjai Sesanggeman termaksud, masih mengalami bermatjam-matjam rintangan dari pemerintah Hindia-Belanda, dan banjak warga Sumarah dipanggil ke kantor Polisi." Kendati demikian, tampaknya tidak ada satu pun dari mereka yang ditahan. Pihak polisi kemungkinan besar meyakini bahwa praktik-

Kecurigaan pihak otoritas sebenarnya beralasan karena apa yang diperoleh Sukino lewat wahyu meningkatkan keyakinan akan kemerdekaan yang pasti akan tercapai. Maka dari itu, pengaruh dominasi Belanda terekam dalam sejarah Sumarah, seperti keterangan seorang informan bahwa pada 1940 versi pertama dari "sesanggeman" yang berfungsi sebagai prinsip penuntun bagi para anggota Sumarah yang waktu itu belum jelas atau *blak-blakan*. Dia mengaitkan kekurang-gamblangan stuktur kesadaran dan ekspresi dalam bait *sesanggeman* merupakan akibat dari kerasnya atmosfir penjajahan sehingga hanya dengan kemerdekaanlah semua kejelasan itu menjadi mungkin. Kendati geliat hasrat untuk menggapai kemerdekaan meluap-luap dalam diri para warga Sumarah kala itu, tidak ada catatan tentang adanya aksi radikal yang mereka lancarkan sebelum pendudukan Jepang.

Sebagaimana para mistikus Jawa, Sukino mendapatkan visi gaib tentang pendudukan Jepang pada akhir 1930-an. Akan tetapi, dia menafsirkan bahwa kedatangan bala tentara Jepang itu akan ikut dalam Sumarah, dan meyakini mereka sebagai pembebas sejati yang memberikan kemerdekaan bagi Indonesia.[15] Tidak heran bila para sahabatnya, seperti H. Sutadi di Surakarta, pada awalnya bekerja sama dengan pemerintahan Jepang. Bahkan dalam pertemuan *Halal bi Halal* di Kampung Terban Yogyakarta pada 1943, Sukino dengan terbuka menganjurkan para pemuda Sumarah (*Kanoman*) agar masuk menjadi anggota PETA dengan tujuan agar mendapatkan latihan kemiliteran sebagai persiapan membangun tentara nasional.[16] Salah satu pemuda Sumarah yang ikut barisan PETA adalah Zahid Hussein.

praktik yang diamalkan masih dalam taraf normal, atau belum menyimpang dari tatanan dan tidak mengandung aktivitas terlarang, seperti praktik "pemujaan" misalnya.

[15] Penjelasan mengenai tanggapan masyarakat Jawa secara umum terhadap pendudukan Jepang, lihat Harry Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, The Hague, 1958, hlm. 106-108.

[16] Sukinohartono dalam Suwondo, ed., *Himpunan Wewarah Paguyuban Sumarah*, Vol. IV, Ngawi. hlm. 258. Sumber yang berupa kompilasi enam jilid dan berisi dokumen organisasi serta kumpulan surat ini disusun oleh seorang sekretaris terkemuka dari cabang Sumarah Jawa Timur.

Dia adalah anak angkat Bariunhartono (salah satu petugas pencatat *Hakiki*). Menurut Zahid, dirinya dipanggil Sukino karena menurut pandangan gaib sang pendiri, ia memiliki tanggung jawab penting pada masa kemudian.[17]

Sukino dan sahabatnya akhirnya cepat menyadari bahwa Jepang tidak akan menepati janjinya untuk memberikan kemerdekaan bagi Indonesia. Ketika hal itu dikemukakan pada 1944, para sesepuh Sumarah di Yogya menggelar pertemuan untuk mencari tahu kenyataan yang sebenarnya. Di kediaman Prawiroatmodjo, mereka melakukan sujud, memohon keterangan tentang dawuh yang telah diterima Sukino mengenai hubungan antara pendudukan Jepang dan kemerdekaan Indonesia.[18] Usai sujud bersama, salah seorang dari mereka, yaitu Hardjoguno menceritakan pengalaman yang didapatnya sewaktu sujud. Ia melihat semacam layar yang menyerupai peta dunia terbentang di langit. Di sana terlihat tentara Jepang kembali pulang ke negerinya. Sukino kemudian memberi penjelasan bahwa kemerdekaan Indonesia akan tercapai *setelah* Jepang mengalami kekalahan. Dia lantas meminta para warga Sumarah agar merahasiakan pengertian yang diterima itu sebab berbahaya bila sampai terdengar pihak otoritas. Sehubungan dengan pertanda ini, para sesepuh Sumarah kembali melakukan sujud memohon agar diberi jawaban atas pertanyaan yang kedua, yaitu siapa yang bakal akan menjadi pemimpin bangsa Indonesia setelah merdeka? Akhirnya, permohonan mereka mendapatkan jawaban yang pasti: Sukarno.[19]

Walalupun munculnya sebagai berita gaib, tidak ada yang luar biasa tentang makna yang dikandung di dalamnya. Ketika itu, Jepang

---

[17] Wawancara dengan Zahid Husein (Jakarta, Juli 1973). Rangkaian wawancara yang menjadi dasar rujukan dalam konteks pembahasan ini, ada dalam catatan harian saya selama melakukan penelitian (dari Januari 1971 sampai Februari 1974), dan juga ketika saya kembali ke lapangan sesudahnya.

[18] Seorang anggota Sumarah di Yogyakarta yang kemudian terkenal karena telah menyusun kamus Jawa-Indonesia.

[19] Sukino dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah*, Vol. IV, hlm. 258-259; dan DPP, *Sejarah Paguyuban Sumarah,* (Jakarta: 1971), hlm. 24-25.

masih berada di Manchuria saat Sukino meramalkan tujuan mereka berlayar ke Indonesia. Pada saat sesepuh Sumarah menggelar pertemuan pada 1944, Perang Pasifik mulai berayun ke arah Sekutu, sedangkan Sukarno kala itu masih berada di posisi terdepan memimpin para pejuang pra-perang kemerdekaan dan aktivitas-aktivitas pendudukan. Dengan demikian, hal itu menandakan bahwa fakta-fakta tersebut tidak pernah menampakkan dirinya sendiri sebagaimana tampil dalam sejarah. Jadi, semua itu tampak setelah ditinjau ulang. Bagaimanapun, dalam setiap babakan tadi para anggota Sumarah mencari petunjuk dan otoritas *Hakiki* sebagai bentuk bimbingan spiritual yang menurut keyakinan mereka datang langsung dari Tuhan, ketimbang melakukan tindakan berdasarkan perkiraan terhadap situasi pada masa itu. Jika ditilik dari sudut pandang mereka, memohon jawaban atas segala pertanyaan pada *Hakiki* berarti setiap langkah yang akan diambil harus berdasarkan pada penyesuaian terhadap arus kuasa yang menentukan jalannya sejarah. Dengan kata lain, "bertindak sesuai dengan kehendak ilahi". Beberapa sumber Sumarah memberi kejelasan tentang hal ini. Seringkali, makna dari pandangan gaib yang diperoleh hanya menjadi gamblang ketika ditinjau ulang sehingga fakta yang mereka soroti tidak terikat oleh keyakinan atas nilai praduga yang sifatnya literal.

Ramalan merupakan salah satu ciri yang lazim dalam sistem Jawa. Kejadian besar biasanya dihubungkan dengan penafsiran atas primbon. Ramalan Jayabaya, Ronggowarsito, dan lainnya terus-menerus menebal secara periodik dalam kesadaran masyarakat.[20] Sebagian orang Jawa masih mempercayai bahwa hubungan dengan arwah sanggup memberikan informasi tentang apa yang bakal terjadi pada masa mendatang. Akan tetapi, seluruh warga Sumarah hampir tidak

[20] Lihat Kamadjaja, *Zaman Edan,* (Yogya: 1964); Tjantrik Mataram, *Peranan Ramalan Djojobojo dalam Revolusi Kita,* (Bandung: 1950); dan Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence,* (Ithaca, NY: Cornell UP, 1969), hlm. 1-20. saya telah menjelajahi keterkaitan ide-ide semacam itu pada masa pemerintahan Suharto, yaitu dalam artikel saya, "Interpreting Javanist Millenarian Imagery" dalam Alexander, Paul., (ed.), *Creating Indonesian Cultures,* (Sydney: Oceania Publications, 1989).

ada perhatian tentang hal semacam itu karena praktik yang mereka lakukan adalah murni diarahkan pada apa yang terjadi "sekarang ini". Bahkan pada masa awal, para pendiri Sumarah dengan sadar berupaya memahami kejadian historis sebagai suatu elemen yang termaktub dalam rancangan ilahi. Alih-alih merasa puas bertindak menurut dasar "tafsiran yang masuk akal", mereka justru bertujuan menyelaraskan pola dan makna kosmik sembari mengungkapkan keyakinan bahwa masa lalu dan masa depan keduanya teranyam dalam rajutan masa kini.

Secara cita-cita, para anggota Sumarah melakukan sesuatu berdasarkan pengertian yang diterima dari *Hakiki*. Sukino menulis surat kepada Sukarno pada Desember 1944 untuk memberitahu tentang keberadaan paguyuban yang bernama "Sumarah" dan misi perjuangannya.[21] Ia menekankan orientasi nasionalis Sumarah dan meminta nasihat tentang apa yang sebaiknya dilakukan agar perkumpulan itu bisa berperan dalam perjuangan. Sukarno mengirimkan jawabannya lewat kartu pos pada April 1945 yang isinya menyuruh agar Sumarah mengorganisir diri sebaik dan sekuat mungkin. Atas desakan tersebut, para pemimpin Sumarah menyerahkan urusan pembentukan organisasi kepada kalangan muda (*Kanoman*), dan mereka mengangkat R. Sidarto sebagai ketua. Sayangnya, pada 1945 upaya tersebut gagal menuai hasil.[22] Akan tetapi, hal itu mengindikasikan bahwa dalam Sumarah ada hasrat untuk melakukan sesuatu sebagai tanggapan atas situasi dan kondisi yang tengah berubah. Pada hari pertama revolusi, para *sesepuh* Sumarah juga merasa bahwa *Kanoman* adalah pihak yang sudah seharusnya memikul tanggung jawab mengorganisasikan perkumpulan itu.

Sebagian pemuda Sumarah tampak aktif selama beberapa bulan menjelang proklamasi. Seorang dari mereka yang juga anggota PETA,

---

[21] Sukinohartono dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah,* Vol.IV, hlm.259-260; dan DPP, *Sejarah,* hlm. 25-26.

[22] DPP, *Sejarah*, hlm. 21.

Oemar Slamet, bahkan membangun gerakan bawah tanah bersama teman seperjuangannya. Mereka berhasil mengambil sejumlah amunisi dari gudang senjata milik PETA di Bantul, kemudian membawanya ke wilayah barat Yogya, dan melaporkan bahwa persediaan senjata telah dicuri. Oemar Slamet kemudian menjadi pemimpin gerakan pemuda yang mengklaim Yogya segera sesudah proklamasi kemerdekaan.[23] Pada saat itu, konteks perjuangan nasional memang sedang berubah secara radikal. Ini disebabkan karena masa penantian yang begitu lama dan penuh tekanan akhirnya membuka jalan bagi aksi pengorganisasian massa, dan konfrontasi fisik segera setelah kemerdekaan dikumandangkan.

Aktivitas-aktivitas Masa Perang

Kendati para anggota Sumarah aktif secara individual dan saling berbagi makna tentang apa yang dimaksud revolusi, "Sumarah" belum terejawantah sebagai sebuah organisasi yang bisa menempati kedudukan formal dalam berbagai isu yang berkaitan dengan ideologi dan militer. Sejumlah aksi, khususnya yang dilancarkan kalangan *kanoman* di Madiun dan yang tergabung dalam Barisan Berani Mati (BBM) memiliki keterkaitan dengan keanggotaan Sumarah. Sebagian besar anggota Sumarah berperan secara individual dalam berbagai macam partai dan aktivitas perjuangan. Penting untuk digarisbawahi bahwa dengan konteks yang terpolitisasikan ini, Sumarah sengaja menghindari kaitan ideologis tertentu. Tetapi, di lain pihak, berulang kali para tokoh Sumarah secara eksplisit menyuarakan komitmen mereka terhadap nasionalisme bahkan secara implisit sangat karib dengan PNI. Walaupun demikian, pada tingkat lokal, para warga Sumarah banyak yang mengikuti Masyumi, yang saat itu memang merupakan partai Muslim terkemuka dan masih terdiri dari Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah.

[23] Surono, *Pagujuban Sumarah*, (Yogya: 1965), hlm. 9-13.

Setelah proklamasi kemerdekaan, terjadi peningkatan konflik selama beberapa bulan, khususnya akibat pendudukan kembali pasukan Sekutu atas bantuan Inggris di Jakarta, Semarang, dan Surabaya. Pemuda Sumarah dari Yogya ikut berjuang dalam pertempuran di Semarang, dan rekan-rekan mereka dari wilayah lain terlibat dalam pertempuran Surabaya. Dalam kedua peristiwa itu, ada beberapa laskar yang dibentuk di bawah kepemimpinan Sumarah, dan tidak sedikit anggotanya yang tergabung di dalamnya. Di Jawa Tengah, laskar tersebut dikenal sebagai Barisan Berani Mati. Di Jawa Timur, mereka kadangkala memakai nama itu, namun lebih sering hanya disebut sebagai "pemuda Sumarah".[24]

Menurut Wahyono Pinandaya, salah satu anggota Barisan Berani Mati di Yogya, brigade tersebut adalah bagian dari Batalion 13 pimpinan Bung Tomo dari Juli 1947 sampai April 1948. Pasukan itu berada di bawah kendali Kolonel Hasanuddin Pasopati yang juga mengkoordinasi unit-unit lain yang beroperasi di Yogya, Solo, Wlingi, dan Madiun. Berbeda dengan pengikut tokoh Mostar dari Gresik, semua anggotanya adalah mereka yang masih muda belia. Wahyono, saat itu masih duduk di kelas dua SMA, sudah menjabat sebagai letnan dalam "Pasukan A" yang dipimpin oleh teman sekolahnya sendiri, Abuhassan. Mereka berdua aktif selama aggresi militer Belanda I pada 1947.[25]

Dilihat dari perspektif revolusi secara keseluruhan, pasukan-pasukan Sumarah tersebut masuk dalam jajaran angkatan bersenjata yang pada masa itu jumlahnya sangat banyak. Pasukan itu dibubarkan pada 1948, dan para anggotanya kembali menjalankan kehidupan

---

[24] Menurut Surono (dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah*, Vol.VI, hlm. 162), nama 'Barisan Berani Mati' hanya dipakai oleh kelompok yang diorganisir selama Agresi Militer Belanda II, dengan Hasanuddin Pasopati sebagai pemimpinnya. Surono menyatakan bahwa kaum muda Sumarah ikut serta dalam pertempuran Surabaya yang dipunggawai Kyai Abdulhamid dari Madiun, dan pergolakan di Yogyakarta di bawah arahan Oemar Slamet pada 1945. Akan tetapi, pada masa itu banyak kesatuan lainnya, non-Sumarah, yang menggunakan nama ini. Meski demikian, nama Barisan Berani Mati yang disandang kelompok Sumarah adalah yang paling masyhur.

[25] Wawancara dengan Wahyono Pinandaya (Yogyakarta, 20 Juli 1981).

mereka sebagai warga sipil. Hanya sedikit dari warga Sumarah yang kemudian aktif dalam tentara nasional pasca-1950. Di antara mereka adalah Zahid Hussein. Dia akhirnya mencapai kedudukan tinggi sebagai seorang Jenderal yang bertugas di Bina Graha Jakarta dari tahun 70-an hingga 80-an. Pada periode yang sama, dia menjadi salah satu tokoh kunci dalam kepemimpinan nasional Sumarah dan menempati posisi penting dalam organisasi payung yang tujuannya merangkul semua gerakan spiritual asli, yaitu dalam SKK (Sekretariat Kerjasama Kepercayaan) dan kemudian HPK (Himpunan Penghayat Kepercayaan). Bagaimanapun, Zahid Hussein adalah pengecualian karena hampir semua anggota Sumarah yang ikut pasukan gerilya tidak berkarir dalam dunia militer pada masa kemudian.

Karakter dari dua pasukan Sumarah itu agak berbeda. Barisan Berani Mati terdiri dari sejumlah mantan pemimpin PETA, namanya menjadi terkenal, bahkan sering disebut dalam beberapa sejarah revolusi karya orang Barat.[26] Selain menjadi barisan yang punya kedekatan dengan Panglima Sudirman, ia masyhur karena reputasinya sebagai pasukan yang para anggotanya bersih dari tindak penjarahan harta, tidak seperti kebanyakan laskar lainnya. Unit dari Jawa Timur yang dipunggawai Kiai Abdulhamid dari Banjarsari Madiun tetap anonim. Pasukannya yang disebut dengan "Barisan Pemberontakan Rakyat Indonesia" menjadi salah satu dari sekian banyak pasukan "pimpinan kyai" yang merupakan tanggapan dari panggilan Bung Tomo pada pertempuran Surabaya. Kendati tidak ada satu pun dari mereka yang menonjol secara politik, Barisan Berani Mati lazim dikaitkan dengan Kejawaan Sudirman dan berpendirian populis. Sedangkan pasukan Kiai Abdulhamid lebih cenderung dengan karakter Islam tradisi-

[26] Anderson, Charles., "The Military Aspect of the Madiun Affair", *Indonesia,* No.21, (1976), hlm. 46. Anderson mengutip *Pasific* (14 Oktober, 1948) yang melansir kabar bahwa Barisan Berani Mati menculik sejumlah kyai terkemuka dari daerah Pacitan pada 1948. Tetapi, tidak jelas apakah yang dimaksudkan adalah pasukan Sumarah yang memakai nama itu, atau unit lain dengan nama yang sama. Anthony Reid menghubungi Barisan Berani Mati ketika membahas aksi yang dilancarkan oleh para laskar pada masa revolusi, dalam *Indonesian National Revolution*, (Melbourne: 1974), hlm. 22.

onalnya NU.[27] Dalam hal ini, meremka mencerminkan akar revolusi Sumarah dan nuansa wilayah tempat di mana ia muncul.

Ada secuil keterangan detil tentang aktivitas mereka. Kelompok Kiai Abdulhamid adalah yang paling gigih selama pergolakan di Surabaya dan masih bertahan sampai 1948. Akan tetapi, para informan saya sedikit yang menyinggung soal aktivitas mereka kala itu.[28] Barisan Berani Mati aktif selama perang melawan agresi Belanda pada 1947 dan 1949. Pada Peristiwa Madiun 1948, salah satu dari unitnya bertugas di wilayah Pacitan, sedangkan pada masa pendudukan Belanda di Yogya ia berada di perbukitan Gunung Kidul bersama-sama dengan Panglima Angkatan Bersenjata Republik, Sudirman.[29] Meskipun kedua pasukan tersebut terkait dengan Sumarah, mereka juga menyatakan diri sebagai anggota perkumpulan kebatinan Sukino.

---

[27] Hubungan Sukino dengan Sudirman dalam DPP, *Sejarah,* hlm. 27-28. Kendati sejarah resmi Sumarah menyatakan bahwa Sukino "dipercaya menjaga keluarga Sudirman", dia tidak mengenal sang jenderal secara personal. Dalam wawancara dengan Roestiyah, putri Sukino, (Jakarta, 8 Juli 1981) dia menerangkan ayahnya tidak pernah menjaga keluarga Sudirman secara fisik. Menurutnya, dia hanya "mengikuti" mereka secara spiritual untuk menjamin keselamatan. Saya lantas wawancarai Arymurthy (Jakarta, Juli 1981) sehubunagn dengan hal ini. Dia menjelaskan bahwa para tokoh dalam perpolitikan nasional pada umumnya tidak menganggap penting hubungan khusus yang telah mereka jalin dengan kelompok kebatinan. Sebaliknya, mereka yang terakhir ini justru menekankan dan melebih-lebihkan keterkaitan mereka dengan para tokoh elit politik. Bukti yang saya dapatkan tentang adanya hubungan itu hanya untuk menegaskan bahwa Sumarah secara kolektif merasa bersekutu dengan Sudirman. Beberapa informan mengaitkan Barisan Berani Mati dengan tokoh militer itu. Bahkan ada yang melaporkan pasukan ini juga punya hubungan dengan Suharto, tokoh Angkatan Darat yang kemudian menjadi penguasa Orde Baru (wawancara dengan Ratmin, Gresik, Agustus 1973). Orientasi Islam dari pengikut Kiai Abdulhamid dapat diduga dari afiliasi NU, para pendukung dekatnya seperti Sujadi (putra seorang pendiri NU di Ponorogo pada 1926), dari kuatnya keanggotaan Masyumi dalam tubuh Sumarah (terlihat jelas dalam daftar anggota wilayah Madiun 1948), dan dari besarnya jumlah pengikut pedesaan pada masa itu.

[28] Dalam serangkaian pertemuan dengan Kiai Abdulhamid pada awal 1970-an, saya berupaya mendesak dirinya agar bicara banyak tentang kisah revolusi dan penyebaran Sumarah di daerah Madiun. Namun, dia hanya memberi jawaban klasik, yaitu "sedikit demi sedikit atas pertolongan Allah". Arsip yang tersimpan di Banjarsari (tempat tinggal sang kyai), dan bagi saya merupakan sumber penting itu sama sekali tidak bisa saya akses. Hal ini berbeda dengan beberapa dokumen yang saya jumpai di Solo, Ngawi, dan Ponorogo. Semuanya tersedia dan terbuka untuk penelitian saya.

[29] Lihat, Anderson, "The Military Aspect of the Madiun Affair".

Menurut Wahyono, Bariunhartono dan tokoh terkemuka Sumarah lainnya rutin memimpin latihan sujud bagi unitnya, namun tetap tidak menegaskan hubungannya dengan Sumarah hingga sampai unit itu dibubarkan. Dirinya baru menyadari hal itu ketika mengikuti latihan sujud yang dipimpin Bariun sekembalinya di Yogya. Seorang informan lain dari Solo yang terkenal sebagai dukun di Kampung Sewu bergabung dengan pasukan Kiai Abdulhamid dan menerima *beatan* langsung dari sang kiai. Ternyata, dia baru mengetahui keterkaitannya dengan Sumarah pada 1972 melalui saya. Memang demikian kenyataannya, tidak sedikit dari mereka yang ikut bergabung dengan unit tadi sama sekali tidak mengetahui tentang apa itu Sumarah. Menurut anggapan mereka, beberapa unit tersebut hanyalah pasukan gerilya yang dipimpin oleh para guru spiritual terkemuka yang memiliki kemampuan dalam mengajarkan *olah kanuragan*—termasuk ilmu kekebalan sebagai komponen pokok dari praktik kebatinan Jawa. Tentang praktik spiritual di dalam unit itu akan dibahas panjang lebar nanti. Namun, terlebih dahulu saya akan memusatkan paparan ini pada aktivitas "ekstern" para warga Sumarah.

Di luar lingkaran dua unit yang memiliki kaitan dengan Sumarah tadi, ternyata para pendiri secara individual terlibat dengan hal serupa. Beberapa dari mereka bahkan menjadi penasihat spiritual pasukan-pasukan militer pada masa revolusi. Suhardo adalah salah satunya. Seperti telah disinggung, seorang tukang cukur dari Yogya dan sekaligus karib spiritual pertama Sukino dalam praktik Sumarah ini tinggal di Bojonegoro dari 1945 sampai 1949. Kendati bukan pimpinan unit tempur, dia menjadi penasehat penting seorang komandan regional pasukan bersenjata Republik bernama Kolonel Sudirman (*bukan* Panglima Besar Sudirman).[30] Tokoh militer ini ada-

[30] Anderson, "The Military Aspect of the Madiun Affair", hlm. 60, menyebut tokoh bernama Sudirman ini sebagai Komandan Resimen 30 dari Divisi Ronggolawe. Hubungan tersebut dikisahkan Sukardji secara panjang lebar (wawancara di Surabaya, Agustus 1973), dan dikuatkan lagi oleh Suhardo (wawancara di Yogya, Oktober 1972) yang menambahkan bahwa Kol. Sudirman mengikuti praktik Sumarah. Menurut Suhardo,

lah sahabat dekat Soetadi di Solo, dan dari dirinyalah Sudirman mengenal Suhardo. Sedangkan Soetadi sendiri merupakan seorang tokoh Sumarah pra-perang kemerdekaan.

Dalam tugasnya, Sudirman mengangkat seorang opsir muda bernama Sukardji sebagai penghubung antara Suhardo dan resimen yang dipimpinnya. Dia juga memberi Suhardo surat perjalanan yang tak terbatas bila hendak bepergian dengan kereta api. Sukardji tetap berdinas di militer sampai purna tugasnya sebagai Mayor pada akhir 1960-an. Dialah yang mengonsolidasi sebagian besar pengikut Sumarah di Gresik pada awal 1960-an, dan kemudian menjabat sebagai ketua cabang Surabaya. Pada 1970-an, ia menjadi pengurus harian SKK. Hubungan Sudirman dengan Suhardo ternyata mempunyai arti penting dalam perkembangannya, dan lewat jalinan itulah dirinya memperoleh transfer pengetahuan spiritual dari sahabat Sukino itu.[31] Sedangkan di pihak Sukardji, khususnya surat jalan yang dia dan Suhardo miliki, juga menjadi jembatan penghubung antara cabang Sumarah selama revolusi. Bahkan, pada 1950-an berhasil menjaring basis kekuatan para pengikut yang terdiri dari para pejabat dan pekerja dinas kereta api di daerah Nganjuk, Kertosono, dan Jombang.

Situasi yang agak berbeda terjadi di Surakarta. Soetadi bukan hanya penasihat spiritual bagi para aktivis, melainkan juga seorang pemain yang berpolitik, termasuk figur terkemuka pada tingkat

---

tokoh militer itu memutuskan untuk mendukung pihak pemerintah pada peristiwa Madiun setelah dirinya mengalami begitu banyak penderitaan, dan keputusan itu merupakan hasil dari sujud yang ia lakukan.

[31] Wawancara dengan Sukardji (Surabaya, Agustus 1973). Menurut otobiografi Suhardo ("Sejarah Riwayat Hidup Bapak Soehardo", Yogyakarta, 17 Agustus 1973, hlm. 13), kelompok Bojonegoro ini memiliki jalinan yang sangat kuat. Mereka terdiri dari tokoh-tokoh pemerintahan setempat, seperti Bupati (Soerowijono), Patih, Wedono, Asisten Wedono, sejumlah lurah, beberapa orang polisi, guru, dan para pejabat dari dinas kehutanan dan jawatan kereta api. Adiman yang saat itu menjabat sebagai Wedono Babat masih merupakan tokoh penting Sumarah di wilayah Pacitan dan Madiun. Akan tetapi, cabang Sumarah Bojonegoro ini mengalami gelombang surut yang sedemikian cepat setelah kepergian Suhardo. Ketika saya berkunjung ke sana pada 1973, hanya ada sekitar belasan orang anggota saja yang masih tersisa. Namun, di Babat dan di sejumlah desa di sekitarnya keanggotaan Sumarah masih cukup kuat.

nasionalisme lokal pra-perang kemerdekaan. Soetadi pernah menjabat selama sepuluh tahun sebagai anggota parlemen kolonial (*Volksraad*), yaitu dari 15 Mei 1921 hingga 30 Juni 1931.[32] Di sana, dia duduk sebagai wakil serikat guru (dia sendiri adalah seorang guru di sebuah sekolah Muhammadiyah) yang memperjuangkan nasib rekannya di seluruh negeri. Namun demikian, namanya lebih dikenal luas sebagai wartawan. Selain kuli tinta, dia juga menjabat sebagai editor di berbagai surat kabar terkemuka saat itu.[33] Sebelumnya, Soetadi juga punya peran penting dalam gerakan *Insulinde* di Surakarta pada tahun 1918, yang berjuang menahan sepak terjang Haji Misbach sesuai dengan perintah Kraton. Akan tetapi, dia tidak lama berada dalam gerakan itu karena pada rapat tahunan yang digelar pada Desember 1918, ia menyatakan berhenti sebagai anggota. Selanjutnya, Soetadi melangkah ke Budi Oetomo yang mengantarkan dirinya ke posisi komisaris untuk panitia pusat organisasi tersebut pada 1921.[34]

Tidak ada satu pun dari literatur sejarah yang menyinggung keterlibatan Soetadi pada masa revolusi. Kemungkinan besar hal ini disebabkan peran aktifnya pada periode paling bergejolak di masa itu, saat kota pemerintahan kalangan Republik berada di pegunungan Wonogiri.[35] Dia ikut serta dalam pembentukan pemerintahan Repub-

---

[32] Ingleson, John., dalam *In Search of Justice: Workers and Unions in Colonial Java 1908-1926,* (Singapore: Oxford UP, 1986), hlm. 263, catatan kaki no. 135. Dalam kumpulan tulisan Soetadi, ada surat dari Menteri Sosial saat itu, Soeroso, yang tertanggal 21 April 1954 yang menegaskan tentang jabatannya dalam Volksrad pada masa kolonial.

[33] Seperti *Neratja,* (Jakarta: dari Januari 1922 sampai Desember 1923), *Darmo Kondo,* (Surakarta: dari Januari 1929 sampai Desember 1935), *Matahari*, (Semarang: dari Januari 1936 sampai Maret 19420, dan *Pemandangan,* (Jakarta: dari Januari 1938 sampai Maret 1942). Surat serupa juga ditulis Sudarjo Tjokrosisworo, dari Sekretariat Serikat Perusahaan Surat Kabar, (Jakarta, 5 April 1954). Ini merupakan salah satu dari sekian kumpulan surat yang berhasil saya dapatkan dari Sri Sampoerno.

[34] Takashi Shiraishi, *An Age in Motion,* (Ithaca NY: Cornell UP, 1989), hlm. 143-5 hlm. 230-35).

[35] Residen Soediro menulis sepucuk surat (28 November 1949) yang isinya menegaskan peran Soetadi sebagai kepala kantor keuangan regional. Sebelumnya, ada sepucuk surat yang ditulis oleh sekretarisnya yang menggambarkan hal ini sebagai "dinas rahasia". Menurut saya, masih ada lagi beberapa informasi kecil menyangkut peran tokoh Sumarah ini.

lik untuk daerah Solo sebagai seorang juru bicara PNI setempat.[36] Perlu dicatat bahwa proses transfomasi yang dialami orang-orang Solo lebih traumatis ketimbang yang terjadi di Yogya. Di Yogya, ketika Sultan Hamengkubuwono IX mulai melancarkan perubahan besar selama masa pendudukan Jepang, pihak Pakualaman menerima dan mengikuti arahan sang Sultan sehingga keduanya menjadi pendukung kuat bagi Republik. Akibatnya, Yogya menjadi pusat pemerintahan revolusi, dan ironisnya kerajaan tradisional masih mempertahankan prestis dan kuasanya justru dengan menyatakan ketundukan mereka terhadap pemerintahan Republik. Ini berbeda dengan dinamika yang terjadi di Solo. Sunan Pakubuwono XII ternyata lemah dalam politiknya, dan mendapat saingan dari pihak Mangkunegaran sehingga keduanya hampir tidak memberi respons apapun terhadap revolusi. Kota tersebut justru menjadi pusat oposisi rakyat terhadap strategi diplomatik para pemimpin Republik di Yogya.[37] Akibatnya, pembentukan pemerintahan lokal baru tidak mendapatkan kepastian.

Dalam konteks politik di Solo, nasionalisme PNI Soetadi dan komitmennya terhadap Pancasila membuat dirinya menjadi moderat. Bahkan, dia bersekutu dengan *pamong praja* yang merupakan kelas birokratik Jawa/Indonesia lewat persahabatannya dengan Residen Soediro.[38] Pada akhir 1948, dia menjadi kepala kantor perekonomian kota selang beberapa saat setelah aksi pendudukan Belanda di Solo.[39] Sekalipun ia aktif secara politik selama periode pergantian dalam tubuh pemerintahan lokal, masa jabatan yang diembannya saat itu nyaris tidak berfungsi. Jadi, wajar jika pada saat Solo sedang diduduki Belanda Soetadi bersama-sama dengan hampir semua kalangan pemerintahan Republik berbondong menuju basis gerilya di pegunungan Wonogiri. Di sana, dia menggarap latihan spiritual dan

---

[36] Sri Sampoerno, "Riwayat Hidup Bapak Hirlan Soetadi", (Surakarta: Januari, 1973).

[37] Anderson, "The Military Aspect of the Madiun Affair", hlm. 349-369; Soejanto, "Revolution and Social Tensions in Surakarta", *Indonesia* No. 17, (1974).

[38] Nama Soetadi juga disebut, meskipun tidak menonjol, dalam biografi Soediro, I. N. Soebagijo, *Sudiro: Pejuang Tanpa Henti*, (Jakarta: Gunung Agung, 1981), hlm. 216.

[39] DPP, *Sejarah*, hlm. 37.

sekaligus membangun tempat "pemberkahan" bagi pasukan gerilya sebelum melancarkan aksi. Seperti Kiai Abdulhamid dari Banjarsari, meski Soetadi melakukan *beatan*, ia sama sekali tidak mengaitkan hal tersebut dengan Sumarah.[40]

Aktivitas politik Soetadi lebih mengatasnamakan PNI ketimbang Sumarah. Selama revolusi, dia rutin menggelar acara sujud bersama yang diarahkan demi suksesnya perjuangan. Di sana, dia mengundang sejumlah kalangan kebatinan dari luar Sumarah. Setelah revolusi, yaitu pada serangkaian percakapan radio dari 1950 sampai 1952, dia berbicara panjang lebar seputar anasir kebatinan di dalam revolusi, namun tidak menyinggung sedikitpun jati diri ke-Sumarah-annya.[41] Padahal pada saat itu Soetadi sangat aktif dalam organisasi Sumarah, bahkan punya peranan penting dalam penyelenggaraan konferensi organisasi penting selama dasawarsa 40-an. Pada masa itu, dirinya juga giat melakukan surat-menyurat dengan para koleganya dan anggota-anggota Sumarah. Dia menginstruksikan agar mereka melakukan sujud setiap hari pada pagi dan sore yang tujuannya bukan hanya untuk penyucian diri, melainkan juga demi kepentingan rakyat dalam perjuangan revolusi.

Surat-surat yang ditulis Soetadi, bahkan yang isinya murni berkenaan dengan masalah pribadi sekalipun, selalu diawali dengan frase "merdeka 100%". Selama masa revolusi tersebut, dia mengirim surat-surat para *sesepuh* yang intinya agar mereka bersama-sama menjalankan latihan sujud dan puasa. Dari surat-surat yang ditulisnya, jelas bahwa dia menginginkan agar semua melakukan sujud bersama pada waktu tertentu kendati secara fisik mereka terpisah. Dengan kata lain, surat-surat itu menekankan bahwa seluruh rakyat Indonesia harus men-

[40] *Ibid.*, hlm. 37. Ketika pemerintahan masih berada di luar kota, Soetadi menjadi ketua staf Residen Soediro, dan pada saat kondisi berangsur-angsur normal dengan kembalinya pemerintahan ke kota, dia masih menjadi penasihat. Akan tetapi, jabatan resminya adalah kepala kantor perekonomian kota Solo.

[41] Soetadi, *Warisan Adi*, Vol. I&II, (Surakarta: Mimeo, 1961). Mungkin perlu dijelaskan sekaligus sesuai keterangan bab berikut bahwa pada masa tahun-tahun 1950-an memang tidak ikut paguyuban Sumarah yang dipusatkan di Yogya. Sebaliknya, sebelum tahun 1950 dia masih diakui pakar perkumpulannya.

dedikasikan jiwa dan raga secara total demi suksesnya revolusi. Pada 1947, dia memilih Anggarakasih (Selasa Kliwon, 28 Januari) dan Maulud Nabi (Senin Legi, 12 Mulud, 3 Februari) sebagai waktu yang tepat untuk melakukan puasa dan sujud. Satu tahun berikutnya, dia kembali menganjurkan hal serupa. Kali ini, waktu yang dipilihnya adalah Hari Pergerakan Kebangsaan 20 Mei. Pada bulan Juni tahun yang sama, Soetadi melayangkan sebuah surat yang isinya meminta semua warga Sumarah supaya tetap menjalankan puasa Ramadan dengan sungguh-sungguh, dan menjadikan ibadah itu sebagai penyucian spiritual.[42] Dalam beberapa kesempatan lain, dia juga menyebut hari penting Jawa, Islam, dan Nasional seraya mendorong para anggota Sumarah agar tidak hanya menjalankan ibadah tersebut, sebagaimana dilakukan orang, tetapi juga benar-benar menghayatinya secara bermakna.

Semenjak revolusi menjadi sesuatu yang penting, para pengikut Sumarah merasa bahwa sujud yang dilakukan bersama-sama merupakan salah satu sumbangsih yang sangat bernilai bagi kemerdekaan dan perdamaian. Koordinasi semacam itu menjadi penting karena dapat membimbing ke arah terpusatnya energi spiritual dari segala penjuru, yaitu terajutnya sebuah jaringan kesadaran manusia dengan kekuatan kuasa ilahi. Rajutan kesadaran tersebut dianggap sebagai sarana yang bisa membantu terbukanya jalan bagi kuasa ilahi di dalam segala peristiwa. Keterkaitan antara ranah spiritual dan sosial menjadi sesuatu yang lazim di dalam beberapa gerakan kebatinan lainnya di Jawa dan di mana pun juga, yaitu bahwa dalam pola keagamaan ibadah sering diarahkan pada tujuan tertentu. Dari sudut pandang Sumarah, hubungan antara sujud dan peristiwa ini lebih jelas tergambar pada pengalaman Sukino pada 1947.

Pada pertengahan 1947, Belanda melancarkan agresi perdananya untuk merebut wilayah Republik dengan kekuatan senjata. Para pasu-

[42] Surat-surat tersebut ditulis oleh Sutadi untuk semua *sesepuh* atau para tokoh Sumarah yang ada di daerah. Surat-surat itu tertanggal: 20 januari 1947, 11 Mei 1948, dan 17 Juni 1948.

kan revolusi sebagian besar menderita kekalahan telak, dan membuat pihak Belanda dengan mudah menduduki seluruh Jawa, kecuali wilayah jantung kejawen. Mereka mungkin saja berhasil merebut lebih banyak wilayah, namun hal itu tidak dilakukan sebab akan menimbulkan gelombang simpati internasional bagi pihak Republik, khususnya tekanan kuat dari PBB agar Belanda menerima gencatan senjata. Pada Agustus 1947, Sukino menulis sepucuk surat yang menggambarkan pengalamannya dalam situasi yang berkecamuk pada bulan Juli sebelum intervensi PBB. Pada malam 23 Juli, dia pergi ke kediaman Sastrosudjono untuk sujud bersama dengan para tokoh Sumarah Yogya. Selain dirinya dan tuan rumah, hanya seorang lagi yang datang. Akan tetapi, dia pergi sebelum Sukino sampai di sana karena melihat tidak ada siapapun kecuali Sastrosudjono. Akhirnya, hanya Sukino dan Sastro yang melakukan sujud. Mereka berdua berbincang mengenai situasi yang sedang bergolak saat itu, dan memikirkan tentang apa yang harus dilakukan serta bagaimana peristiwa itu bisa dipahami secara mendalam. Dalam sujudnya, Sukino menerima petunjuk bahwa dia sendirilah yang nantinya akan bermunajat kepada Tuhan untuk membawa kejelasan soal itu dan doanya akan menjadi sarana. Dia bertanya kepada Sastro, siapa yang bakal mengemban tanggung jawab untuk mengakhiri krisis yang tengah menderu. Jawaban dari sahabatnya adalah "Sukarno". Tetapi, Sukino tidak sependapat dengan mengatakan bahwa tadi dirinya menerima petunjuk khusus berkaitan dengan hal tersebut dan menyatakan harus kembali pulang untuk memperoleh *dawuh Hakiki* seorang diri.

Malam itu, kira-kira jam 2, Sukino memanjatkan doa dalam sujudnya. Sebagaimana yang diceritakan, dia "mohon kepada Allah Maha Kuasa supaya perjuangan revolusi dapat berujung pada kemenangan pihak Indonesia dan menyerahkan segalanya pada kekuasaan Illahi". Beberapa hari kemudian, pada 30 Juli, Sukino membuat sebuah *rajah* yang diharapkan bisa membantu dalam pertempuran melawan Belanda. Orang Jawa sering menggunakan tulisan mengandung kekuatan gaib itu sebagai jimat untuk kekebalan atau penyembuhan. Akan tetapi, dalam hal ini Sukino menyerahkan segala

daya dan upayanya pada tangan-tangan Tuhan sehingga *rajah* yang ditulisnya menjadi berbeda dari rajah pada umumnya, yang biasa terkait dengan kekuatan gaib dalam diri yang bersangkutan. Pada dasarnya, Sukino menyadari adanya keterkaitan antara tindakan yang dia lakukan dengan proses yang melatarinya. Dia kemudian menulis dalam sejarah Sumarah bahwa campur tangan PBB terjadi setelah dirinya memanjatkan doa dan menulis *rajah*, namun ia menjelaskan tidak ada klaim sebab-akibat ketika menyinggung hubungan antara keduanya.[43]

Sebagaimana praktik sujud yang dilakukan para anggota Sumarah secara keseluruhan, pengalaman Sukino juga menegaskan keyakinan Sumarah bahwa tindakan spiritual mereka adalah sesuatu yang fundamental bagi revolusi. Bagi para pengamat, hubungan tersebut tidak pernah segamblang seperti terlihat dalam kasus kaum muda di medan pertempuran, namun bagi pihak Sumarah sudah barang tentu aktivitas sujud semacam itu bukan hanya merupakan bentuk ikhtiar semata, melainkan juga penting bagi perjuangan. Kendati demikian, para *sesepuh* Sumarah (berbeda dari *kanoman*) tidak membuat klaim sebab-akibat seputar hubungan antara sujud dan peristiwa politik tersebut. Bahkan pada saat itu, Sukino menjelaskan bahwa keterkaitan antara dua hal itu hanya dapat "dibabarkan oleh Tuhan".

Ikhtiar yang dilakukan Sukino pada masa perang tidak terbatas pada ruang lingkup batiniah saja. Bersama dengan para sahabat, dia memberikan dukungan dari wilayah kota bagi gerakan gerilya. Sumarah hanyalah sebuah jaringan dari sejumlah kalangan, namun memiliki kepercayaan yang memberikan pondasi kuat bagi perjuangan. Di antara mereka adalah seorang dokter didikan Barat, yaitu dr. Surono. Dia bergabung dengan Sumarah pada 1946, dan kemudian menjadi ketua organisasi tersebut dari 1950 sampai 1966. Surono

[43] Keterangan di atas berasal dari surat Sukino tertanggal 9 Agustus 1947. Kemungkinan besar surat itu dilayangkan kepada seluruh tokoh lokal Sumarah dan bukan ditujukan kepada perseorangan sebab diawali dengan "*Poedyas-tuti*" (atau doa).

menjalin hubungan dengan Sukino dari Oemar Slamet ketika mereka sama-sama di PETA. Kliniknya yang berada di sebelah timur Kraton dan terletak tidak jauh dari perkampungan padat penduduk menjadi tempat perawatan bagi pasukan gerilya selama revolusi.[44] Menurutnya, Sukino sering menjalin kontak dengan Soetadi dan Suhardo dengan basis regional Sumarah, dan tentu saja dengan Barisan Berani Mati beserta pemimpinnya, Hasanuddin Pasopati. Meskipun bertindak sendiri, para anggota Sumarah ternyata tetap memiliki suatu ikatan sehingga perkumpulan itu menjadi saluran bagi aktivitas revolusi.

Pada suatu ketika, Sukino dipanggil menghadap Sukarno untuk dimintai nasihatnya pada masa yang tengah berkecamuk itu. Sukino dipanggil karena dirinya memiliki hubungan karib dengan beberapa pasukan gerilya, bukan karena Sukarno mencari kekuatan gaib, sebagaimana diyakini sebagian pengamat. Bagi orang luar, Sukino memang tampak seolah-olah seorang dukun yang menjadi tempat bagi pemimpin bangsa untuk mencari petunjuk spiritual. Namun, sama sekali tidak ada indikasi hubungan khusus di antara keduanya, bahkan dalam berbagai sumber sebelum 1965 sekalipun.[45] Bahkan, Sukarno melirik Sukino sebab diketahui dirinya punya hubungan kuat dengan Jendral Sudirman. Menurut puterinya, Roestiyah, Sukino tidak pernah bertemu muka dengan sang jenderal, tetapi hanya punya hubungan melalui jaringan Barisan Berani Mati yang saat itu memiliki kedekatan dengan Sudirman. Tidak diragukan lagi karakter spiritual Sudirman dan makna kejawaan revolusi menjadi basis empati alamiah dengan Sumarah. Pada Agustus 1948, Sudirman menghadiri acara pembukaan Kongres Sumarah pertama di Yogyakarta (sehingga timbul kesan kedua tokoh itu pasti bertemu

[44] Dr. Surono, *Pagujuban Sumarah*, (Yogya: 1965), hlm. 12-17.

[45] *Ibid.*, hlm. 18; DPP, *Sejarah*, hlm. 28-30; Sukino dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah*, Vol. IV, hlm. 260-261. Kisah Sukino kemungkinan disampaikan dalam Kongres Sumarah Ketiga pada 1955 sebab ada sejumlah data yang berasal dari kongres itu. Namun, sayangnya tidak ada tanggal kapan sumber itu ditulis. Versi DPP tersebut adalah terjemahan, dengan beberapa komentar tambahan tentunya, dari sejarah versi Sukino.

di sana). Kemudian, saat Belanda menduduki Yogya pada Desember tahun yang sama, Sukino mengambil tanggung jawab "melindungi" istri dan putra Sudirman yang baru lahir.[46] Hubungan tersebut mengindikasikan semangat perhatian, kepercayaan, dan adanya jalur hubungan secara tidak langsung.

Sri Sampoerno, salah seorang tokoh Sumarah dan kemudian menjadi ketua cabang Surakarta selama dua puluh tahun setelah Soetadi tutup usia pada 1958, menegaskan bahwa dirinya melihat Sudirman pada kongres itu. Menurutnya, dalam perhelatan tersebut Sudirman mengusulkan bahwa Sumarah sebaiknya memakai istilah "beatan" dan bukan "bukaan" untuk proses inisiasi.[47] Wahyono juga menyatakan bahwa Sudirman telah berada di sana, namun menurutnya hanya sebagai tamu penting (VIP). Dia menambahkan bahwa atas dorongan kaum muda radikal dari Madiun, situasi politik menjadi bahan perbincangan dalam kongres itu, dan mereka mendesak agar Sumarah secepatnya dibentuk sebagai sebuah organisasi resmi.[48] Kongres yang jatuh pada 29 Agustus 1948 tersebut, nyaris bersamaan dengan Kongres BKPRI (Badan Kongres Pemuda Republik Indonesia) yang juga digelar di kota yang sama pada 24-28 Agustus.[49] Maka dari itu, tidak mengherankan bila desakan pembentukan organisasi dilancarkan para pemuda, khususnya dari Jawa Timur. Terlebih lagi, pada masa itu Soetadi juga menjelaskan lewat suratnya bahwa yang seharusnya mengambil alih adalah kaum muda.

---

[46] Sukino dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah,* Vol. IV, hlm. 260.

[47] Wawancara (Solo 10 Juli 1981). Surono (*Pagujuban Sumarah*, hlm. 14) mencantumkan 1947 sebagai tahun kongres ini, sedangkan sumber-sumber lain menjelaskan bahwa acara itu diadakan pada 1948, misalnya Sujadi, "Sejarah Pagujuban Sumarah", (Ponorogo, 1958), hlm.8. Martosuwignio yang merupakan anggota muda Sumarah pada akhir 1940-an, dan kemudian menjadi tokoh gerakan itu mengatakan bahwa Sukino bertemu dengan Sudirman di suatu tempat tak seberapa jauh dari Wonosari (dekat dengan tanah kelahiran Sukino, Semanu), (wawancara di Yogya, 19 Juli 1981).

[48] Wawancara (Yogya, 20 Juli 1981).

[49] *Revolusioner*, 30 Agustus 1958.

Hubungan antara Sukino dan Sudirman menjadi alasan kuat bagi Sukarno untuk mendekati pendiri Sumarah itu. Selama revolusi, terus-menerus terjadi berbagai ketegangan antara kekuatan dari mereka yang ada di lingkungan politik dan mereka yang ada di barisan gerilya. Pihak pertama terus masuk ke dalam negosiasi diplomatik, sedangkan pihak kedua menolak apapun hasil kesepakatan yang dihasilkan. Ketegangan itu memanas selama 1948 yang menimbulkan krisis di Solo, dan konfrontasi bersenjata di Madiun. Pada awal 1948, pemerintah mulai berupaya merasionalisasi militer dengan mendesak laskar yang ada agar kembali ke sipil dan mendemobiliasi beberapa divisi angkatan darat.[50] Sebagai komandan militer dan sekaligus pahlawan rakyat, Sudirman sudah tentu menjadi pusat badai ketidakpuasan. Namun, semua ketegangan pada akhirnya mereda, dan komunikasi yang sebelumnya terputus berangsur normal segera sesudah persetujuan Roem-Royen pada Mei 1949 ditandatangani. Hasil dari persetujuan tersebut adalah memaksa Belanda angkat kaki dari Yogya, dan pemerintahan Republik kembali berada di bawah Sukarno pada 13 Juli.

Meski para tokoh politik telah kembali ke Yogya, untuk beberapa lama keadaan masih belum menentu, apakah pasukan-pasukan gerilya pimpinan Sudirman akan menerima hasil diplomasi tadi atau tidak. Pada saat itulah, R. M Margono Djojohadikusumo mengatakan kepada Menteri Dalam Negeri, Dr. Sukiman Wirjosandjojo bahwa Sukino bisa memberi informasi tentang sikap Sudirman pasca-perjanjian Roem-Royen kepada pihak pemerintah (Sukarno). Ketika dipanggil, Sukino datang bersama Ibu Suyitno yang merupakan tokoh perempuan Sumarah senior.[51] Dalam pertemuan itu, Sukarno menanyakan kabar ketidaksetujuan Sudirman atas hasil perundingan.

---

[50] Nuansa politik yang mewarnai proses tersebut diuraikan dengan jelas dalam C. Anderson, "The Military Aspects of the Madiun Affair", dalam B. Anderson, *Java in Time of Revolution*, dan dalam George Kahin, *The Indonesian National Revolution*, hlm. 186-196.

[51] Menurut Martosuwignio (wawancara di Yogya, 19 Juli 1981), Ibu Suyitno mengenal Sukiman dan mengatur wawancara ini.

Sukino menjawab bahwa Sudirman akan menerima jika dia sudah mendapat penjelasan yang gamblang tentang hal itu. Tapi, Sukarno merasa tidak mungkin memberikan informasi lengkapnya sebab Sudirman sedang sakit keras dan para dokternya sudah pasti tidak akan mengizinkan pasiennya berbicang lama-lama. Dia lantas bertanya, apakah Sudirman akan bersedia tunduk pada pemerintahan yang akan datang. Sukino menjawab bahwa "dia akan menerima". Akan tetapi, Sukino tidak sekaligus membuka bahwa kepastian tersebut berasal dari *Hakiki,* bukan dari komunikasi langsung dengan Sudirman.[52]

Perbincangan mereka kemudian berlanjut ke soal-soal lain. Sukino menerangkan bahwa setelah perjuangan berakhir, semua anggota Sumarah pasti akan kembali ke kehidupan mereka sebagaimana sebelumnya sebagai warga sipil. Dia juga meyakinkan Sukarno bahwa struktur negara federal (Republik Indonesia Serikat) yang merupakan hasil perundingan perdamaian akan secepatnya memberi jalan bagi formasi NKRI pada waktunya nanti. Sukarno lantas menanyakan perihal nasib kepemimpiannya, apakah bisa terus berlanjut atau tidak pada masa yang penuh aksi pemberontakan. Sukino menegaskan bahwa kekuasaan negara masih akan tetap berada di tangannya, dan menyarankan agar presiden menjalankan tugasnya dengan baik tanpa secuil pun keraguan. Pada akhir perbincangan itu, Sukino memberikan gambaran lengkap mengenai sifat dari praktik Sumarah dalam kaitannya dengan revolusi.

Tak seberapa lama berselang, Sudirman dan pasukan-pasukan gerilyanya kembali lagi ke Yogya. Sejumlah kalangan pengamat melukiskan peristiwa *long march* itu sebagai saat yang begitu mengharukan, bahkan lebih menegangkan ketimbang kembalinya pemerintahan Sukarno pada sebelumnya.[53] Selama pendudukan Belanda di Yogyakarta, beberapa pasukan gerilya Sudirman terus-menerus melancarkan tekanan gencar terhadap para juru runding

[52] Sukino dalam Suwondo*, Himpunan Wewarah*, Vol. IV, hlm. 260.

[53] Abu Hanifah, *Tales of a Revolution,* [Sydney, 1972, hlm. 318].

Republik. Tidak mengherankan bila gelombang ketidakpuasan terhadap perjuangan di meja perundingan terus bergejolak dan nyaris mewarnai sepanjang tahun 1949 di daerah itu.

Ketika aksi perlawanan militer dengan Belanda benar-benar tersudahi dengan peralihan kekuasaan pada Desember 1949, Indonesia mulai memasuki suatu periode konsolidasi. Saat itulah terjadi berbagai konflik di mana-mana, bahkan sudah sampai ke taraf konfrontasi bersenjata. Peristiwa Westerling pada Januari 1950 dan bangkitnya aktivitas gerilya Darul Islam di Jawa Barat, Sulawesi Selatan, dan Aceh menjadi tanda negara kesatuan yang baru terbentuk itu tengah mendapat tantangan dari tubuhnya sendiri. Pada titik inilah, kepeminpinan Sumarah merasa terdesak agar selekasnya menjalin hubungan dengan pemerintahan nasional yang masih dalam proses peralihan menuju ibukota Jakarta. Hal yang sama juga dilakukan oleh Sumarah sebagai tanda bahwa mereka mendukung NKRI, sekaligus sebagai jaminan tidak akan terlibat dalam aktivitas politik kaum separatis macam apapun.[54]

Jaminan tersebut merupakan bentuk penegasan ulang atas pendirian "apolitik" Sumarah sejak kali pertama ia dibentuk, yaitu kecenderungan netral yang pernah mengalami ujian berat pada Peristiwa Madiun 1948. Saat itu, ketegangan antara kekuatan kaum komunis, populis dan kalangan Muslim Republik menjelma menjadi perang saudara. Beberapa anggota Sumarah dari Madiun menganggap hampir semua aksi pembantaian yang terjadi lebih merupakan persoalan balas dendam daripada ideologi. Kendati demikian, polarisasi yang tajam pada masa itu benar-benar menjadi ujian bagi semangat ketidakberpihakan yang ditegaskan Sumarah. Secara individual, para pengikut Sumarah yang ada di daerah itu masuk dalam spektrum pengelompokan politik. Sebagai organisasi, Sumarah mengambil citra *low profile* sehingga namanya tidak mengemuka dan tetap tak tersentuh di tengah aksi pembantaian.[55] Sebuah daftar

[54] DPP, *Sejarah*, hlm. 30.

[55] Wawancara dengan Sayogyo (Madiun, Agustus 1973).

keanggotaan daerah Madiun yang disusun pada Februari enam bulan menjelang pergolakan, mencantumkan afiliasi politik para warganya. Meskipun dua puluhan pamong dan *sesepuh* yang ada dalam daftar tersebut tidak mencantumkan afiliasi kepartaian, sekitar seratus orang warga mencantumkannya. Dari mereka yang terakhir ini, setengahnya menyatakan anggota Masyumi (masih termasuk NU), sepertiganya PNI dan Partai Sosialis, dan sisanya anggota organisasi sayap kiri (Sarekat Rakyat, PKI, BTI). Namun demikian, keanggotaan Sumarah secara organisasional tetap tidak memiliki keterlibatan langsung dengan kepartaian.

Revolusi membawa Sumarah ke relung kesadaran masyarakat, dan membuat begitu banyak kalangan pemuda ikut menjadi anggotanya. Meski tidak sedikit yang hengkang dari Sumarah setelah pergolakan fisik berakhir, beberapa dari mereka yang masih tetap aktif pada akhirnya menjadi tokoh-tokoh di organisasi itu. Memang, selama masa revolusi kaum muda Sumarah adalah yang paling gigih mendorong upaya pengorganisasian sehingga tidak mengherankan bila sejak 1950 merekalah yang menjadi motor penggerak sekaligus menjadi generasi kedua dalam keanggotaan Sumarah. Jika generasi sebelumnya (para perintis) masuk menjadi anggota pada masa kolonial, dan mereka adalah kalangan dewasa serta mengalami praktik kebatinan sebelum menjalin kontak dengan Sumarah maka lain halnya dengan para pemuda. Kebanyakan dari mereka ikut Sumarah pada masa perang kemerdekaan sebagai kaum muda tanpa banyak memiliki latar belakang dalam praktik kebatinan. Jadi, wajar bila perbedaan konteks dan latar belakang tadi pada perkembangannya melahirkan pengalaman-pengalaman yang juga berlainan dalam praktik Sumarah.

Kemerdekaan Spiritual

Seringkali menghias dalam beberapa tulisan mengenai Indonesia, dan tentang kebatinan pada umumnya bahwa masa krisis merupakan penyebab utama bangkitnya kembali gairah spiritual. Dalam

kaitannya dengan pola ini, para sejawaran kontemporer cenderung menekankan sisi negatif dari fenomena tersebut dengan menampilkannya sebagai akibat dari deprivasi fisik dan psikologis.[56] Ada *suatu* kesahihan dari korelasi yang ditekankan para pakar terebut ketika menafsirkan gejala tersebut, namun seringkali tidak disertai pemahaman mendalam tentang makna yang digapai oleh para pengikut. Masa-masa krisis baik pada aras individu maupun kolektif tidak diragukan lagi akan meningkatkan gairah dalam pencarian makna. Hadirnya berbagai perubahan radikal biasanya mengeyahkan "penyokong" sosial-budaya yang menopang keselarasan manusia dalam kehidupan normal sehari-hari mereka. Ketika struktur komunal terpecah-belah maka kesadaran akan kebutuhan hubungan yang mapan akan meningkat, suatu kebutuhan yang acap kali dirasakan para anggota perkumpulan seperti Sumarah.

Tidak bisa disangsikan bahwa sebagian orang Jawa mencari Sumarah, sebagaimana aliran kebatinan lainnya bukan hanya demi tercapainya sisi makna dan kesadaran, melainkan juga sebagai suaka perlindungan dan keselamatan. Menurut pengakuan beberapa orang pengikut Sumarah, mereka sengaja menjadi anggota untuk mendapatkan kekebalan, sedangkan yang lainnya mencari kesembuhan.[57] Namun demikian, motivasi yang mendorong orang masuk menjadi warga Sumarah adalah satu hal, sedangkan apa yang ditawarkan oleh perkumpulan itu menjadi persoalan lain. Maka dari itu, pergumulan antara keduanya mengakibatkan adanya penarikan individual atau bisa jadi perubahan motif. Bermacam pamrih duniawi yang mendorong orang mengikuti berbagai gerakan spiritual. Akan tetapi, proses seleksi alam bakal menentukan mana yang akan cocok dengan hasrat pencarian mereka. Apa yang ditawarkan Sumarah adalah per-

[56] Istilah deprivasi menjadi tema utama dalam interpretasi sosiologis tentang gerakan-gerakan kebatinan dan millenarian. Sartono Kartodirdjo secara konsisten mendasarkan analisisnya pada tema tersebut dalam beberapa karyanya tentang Jawa: *The Peasant's Revolt of Banten*, (S'Gravenhage, 1966) dan *Protest Movement in Rural Java*, (Kuala Lumpur: ISEAS&Oxford UP, 1973).

[57] Hal ini sudah tidak asing lagi. Lihat DPP, *Sejarah*, hlm. 22.

saudaraan yang berakar pada keyakinan, dan ikatan kebersamaan yang kokoh itu terjalin dengan makna hidup. Meskipun hampir semua perjumpaan mereka berlangsung sepintas lalu, Paguyuban Sumarah tetap berada dalam keheningannya. Siapa yang mencari pamrih lahiriah maka akan menemukan secuil kenyamanan dalam kesunyian batin dan mawas diri. Dari mereka yang datang ke Sumarah dengan berbagai macam motif hanya sedikit yang sampai pada pencapaian paradoks klasik: kepuasan yang dicari hawa nafsu akhirnya hanya akan diberikan pada mereka yang telah menundukkannya.

Deprivasi lahiriah pada masa pendudukan dan benturan batiniah selama transisi revolusi memengaruhi sisi kehidupan, seperti lazim dilakukan secara sengaja, juga melalui praktik asketis.[58] Pergolakan pada masa revolusi bagaimanapun melahirkan konfrontasi maut sehingga kemungkinan berjumpa dengan momok paling menakutkan itu (kematian) menjadi besar. Tidak ada yang menimbulkan kesadaran makna hidup yang begitu hebat. Dengan didorong oleh keyakinan atas takdir serta kepercayaan bahwa perlawanan memang mengharuskan adanya perjuangan fisik, para pemuda berani menghadapi kemungkinan pahit tadi. Kendati dengan persenjataan kurang, mereka tetap maju ke medan perang sebagai pasukan bambu runcing. Aksi berisiko tinggi itu memang sulit dipahami dengan logika normal. Melihat kenyataan ini, tidak heran bila sejumlah pengamat menafsirkan pekik Islam sebagai indikasi fanatisme semangat juang yang berada di luar nalar sehat. Cukuplah untuk dicatat bahwa situasi seperti itu tampak sudah tidak bisa lagi dibendung, dan kemungkinan kematian menjadi semakin di depan mata. Akan tetapi, bukan tempatnya di sini untuk "menjelaskan" mengapa bisa demikian karena tujuan saya dalam tulisan ini terpusat pada pengkajian pengalaman spiritual yang ada kaitannya dengan Sumarah.

[58] Mengenai penjelasan yang berhubungan dengan hal ini, Lihat B. Anderson, *Java in Time of Revolution*, hlm. 1-10.

Perlu disinggung lagi bahwa para pemuda pejuang itu masuk dalam sistem Sumarah yang telah terbangun sebelum pecah revolusi. Dalam terminologi Sumarah, sistem ini disebut sebagai praktik spiritual "fase pertama", sedangkan fase kedua baru dimulai pada 1949 saat perang usai. Pada dasarnya, ada dua tingkatan praktik yang sekaligus berupa kesadaran di dalam, yaitu *kanoman* dan *kasepuhan*.[59] Sebelum resmi menjadi anggota, para calon (*pemagang*) terlebih dahulu menunggu beberapa lama menanti pembaiatan awal. Masa tunggu tersebut adalah untuk memastikan mereka sudah benar-benar mengetahui (dan menghendaki) menjadi warga Sumarah. Secara harfiah, *kanoman* dan *kasepuhan* merupakan istilah Jawa untuk masa muda dan dewasa. Di dalam budaya kraton, keduanya tergemakan kembali dengan gaya dan fase praktik spiritual yang berbeda.[60] Kaum muda biasa dilatih *olah kanuragan* dan kegiatan fisik lainnya, sedangkan kaum tua cenderung menekankan keheningan dalam sujud. Namun, dalam kisah rakyat seringkali diceritakan bahwa justru hasrat kaum muda adalah yang paling bisa menjamin pengelanaan batin menjadi aman. K*anoman* maupun *kasepuhan* merupakan dua jenis corak spiritual masa perjuangan.

Penting untuk dicatat bahwa pemahaman tentang kedua istilah yang diterapkan di Sumarah ini lebih menyangkut usia dalam pengertian "jiwa" ketimbang "lahiriah". Hal ini tentu saja berkaitan dengan kenyataan yang diterima umum bahwa sejumlah kalangan

---

[59] Keduanya diuraikan secara gamblang dalam DPP, *Sejarah*, hlm. 55-57.

[60] Arti penting anasir magis dalam latihan militer tradisional disinggung dalam Soemarsaid Moertono, *State and Statecraft in Old Java*, (Ithaca: 1968), hlm. 69. Istilah '*kanoman*' dan '*kasepuhan*' digunakan di dalam kraton Yogya dan Solo. Di Cirebon, dua kraton memakai dua nama itu (Sharon Siddique*, Relics of the Past*?, Phd Thesis, University of Bielefeld, (Germany: 1977). Hampir semua istilah itu dipakai dalam Sumarah dalam kaitannya dengan fungsi organisasi dan gaya praktik spiritual, diturunkan dari kraton *via* hubungan yang dijalin Sukino saat dirinya menjadi seorang *abdi dalem*. Moedjanto, dalam bukunya, *The Concept of Power in Javanese Culture*, (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada Press, 1986), hlm. 33-5. Detil-detil terminologi kraton juga dipakai dalam lingkaran Sumarah. Beberapa istilah seperti *pamong*, *sesepuh*, *magang,* dan *warana* yang semuanya penting dalam Sumarah itu adalah berasal dari kraton, dan hampir sudah tidak penting lagi sebagai terminologi setelah gerakan itu pindah ke fase berikutnya.

yang masih muda usia bisa jadi sudah dewasa secara rohaniah. Tidak sedikit dari mereka, termasuk Arymurthy dari Magelang yang kemudian menjadi ketua Sumarah itu bahkan langsung dibaiat *kasepuhan*. Pada masa menjelang akhir revolusi, sebagian besar pamong sudah bisa melakukan pembaiatan *kanoman*, tapi hanya sedikit yang mampu memikul tanggung jawab dalam pembaiatan *kasepuhan*. Dari yang terakhir ini, mungkin hanya Sukino, Suhardo, Soetadi, Sukeno, dan beberapa orang lainnya yang mempunyai otoritas untuk membimbing *beatan* tingkat tinggi itu.[61]

Adalah mungkin untuk mengaitkan kedua macam baiatan itu dengan kekuatan dan kesadaran meski interpretasi semacam ini bisa jadi terlampau sederhana.[62] Bagi pamong, *beatan* pertama (*kanoman*) mengacu pada pengalaman atau penyaksian terhadap gerak kuasa Ilahi dalam diri mereka yang dibaiat. Sedangkan bagi calon anggota, ia dibimbing untuk menemukan kesadaran akan adanya kekuatan yang bersemayam di luar ego. Dilihat dari perspektif tingkatan kesadaran di dalam Sumarah, keadaan itu berarti tubuh telah tertenangkan secara fisik, alam pikir mengalami keheningan, dan panca indera telah tunduk. Beberapa latihan *kanoman* ditafsirkan sebagai pembersihan tembok karma bawah sadar. Adapun *beatan* jenjang kedua (*kasepuhan*) adalah merujuk pada titik di mana hawa nafsu sudah tenang terkendali yang akan mengakibatkan munculnya penyaksian batiniah ketika menjalani proses sujud. Dalam istilah Sumarah masa kini, tingkatan pertama itu hanyalah bentuk persiapan tubuh, sedangkan yang kedua merupakan gerbang awal sujud sesungguhnya.

Latihan *kanoman* mempunyai tiga bentuk utama: *karaga* atau gerakan otomatis, *karasa* atau pekanya rasa, dan *kasuara* atau ber-

---

[61] Hal ini berulang kali ditekankan oleh para informan ketika mereka membicarakan masalah praktik spiritual Sumarah fase pertama, dan jelas tergambar dalam daftar anggota Madiun tahun 1948 serta disinggung pula dalam DPP, *Sejarah*, hlm. 48.

[62] Kendati merupakan hasil perbincangan dengan kawan Sumarah, apa yang saya ketengahkan ini hanyalah penafsiran pribadi.

bicara spontan.[63] Ketiganya terajut dalam jalinan psikologi metafisika simbolik Jawa. Mereka berhubungan dengan: *trimurti* (alat kelamin, hati, dan kepala); *budi*, *rasa*, dan *angen-angen*; Brahma, Wisnu, Siwa; dan cakra dalam kundalini yoga. Seperti istilah *kanoman* dan *kasepuhan,* bentuk pengalaman Sumarah tadi terbangun dalam tradisi. Akan tetapi, seringkali latihan tradisional dikaitkan dengan kekuatan-kekuatan roh dan keadaan ekstase (*trance*). Para pengikut Sumarah yang mengalami latihan ini bersikeras mengatakan tetap mempertahankan kesadaran diri kendati menyerahkan pada Ilahi di luar kendali ego, atau kapasitas yang mereka miliki tidak ada kaitannya dengan roh dan tidak pula masuk dalam kondisi ekstase.[64]

Banyak dari apa yang dialami orang muncul dalam bentuk pelepasan energi, atau pembangkitan beberapa aspek kesadaran yang telah tertekan. Pranyoto, seorang tokoh nasional dan pejabat Departemen Kehutanan, bercerita telah mengalami dirinya sebagai seekor buaya, yaitu "menyadari sifat hewaniahnya".[65] Ada pula yang tiba-tiba bisa menyanyikan lagu berbahasa asing, pintar menari (padahal belum pernah belajar tarian), dan banyak yang mendadak lincah dalam bermain pencak-silat. Setiap orang punya pengalaman yang berbeda, dan masing-masing pengalaman mencerminkan tapak karmanya sendiri. Latihan jiwa berlangsung secara berkelompok, biasanya di rumah seorang pamong, namun tidak jarang pula kegiatan itu diadakan di basis gerilya, seperti di kediaman Kiai Abdulhamid yang terletak di pedesaan Madiun.[66] Seringkali latihan tersebut

---

[63] DPP, *Sejarah*, hlm. 56-57.

[64] Ada ambiguitas tentang makna dari kata "trance". Nina Epton memakai istilah itu ketika menyinggung Sumarah, *Trances,* (London: 1966), hlm. 215-220, dan juga menjelaskan bahwa Sukino tegas *mewanti-wanti* warga Sumarah supaya jangan sampai terpengaruh oleh alam roh. Sedangkan saya pribadi memakai istilah itu untuk berbagai pengalaman yang meliputi keadaan sirnanya ingatan sadar (*angen-angen*).

[65] Wawancara dengan Pranyoto (Jakarta: Oktober 1973). Dia menafsirkan pengalaman itu sebagai sebuah "penghidupan kembali" masa lalunya yang diibaratkan seekor buaya, dan sekaligus sebagai suatu bentuk penyucian dalam kehidupannya saat ini.

[66] Suasana bersama Kiai Abdulhamid ini terungkap dalam wawancara dengan Sichlan di Ponorogo pada September 1973. Di Solo, seorang teman, yaitu Sudarno (bukan Sudarno Ong), menceritakan bahwa dirinya menerima pembaiatan awal lewat Kiai dari Banjar-

diarahkan untuk membangunkan kemahiran tertentu. Bahkan latihan rasa (*olah rasa*) terkadang melalui pencarian sesuatu yang sebelumnya tersembunyi. Perkembangan rasa ditekankan sehingga para pemula pada tahapan selanjutnya mampu membedakan getaran yang diterima dari luar dan yang muncul dari dalam batin. Pada masa revolusi, latihan Sumarah memang menekankan seni bela diri (*olah kanuragan*). Tetapi, apapun bentuknya, seluruh latihan *kanoman* tetap dipandang sebagai gerbang menuju penyucian, peningkatan kepekaan, dan kesadaraan atas kekuatan yang berada di luar ego—khususnya karsa Tuhan yang mengalir melalui sanubari yang bersangkutan.[67]

Sistem kepamongan fase pertama sering disebut "nyemak".[68] Artinya, seolah-olah para pamong menyelaras diri dengan sujud orang lain, dan kemudian secara langung memberitahu bilamana ada halangan atau terjadi kesalahan. Dialami seolah-oleh si pamong bisa "melihat" seseorang sedang mengalami kesulitan, banyak pikiran, atau "penyerahan yang belum sempurna" sehingga yang tampak "*bukaan* yang tenang". Menyadari "masalah" tersebut, sang pamong akan menyuruh orang itu untuk tenang, merubah pusat perhatian, atau apapun yang dipandang cocok. Pada masa sekarang, para pamong biasanya hanya mengatakan *apa yang mereka alami* dan mempersilakan masing-masing individu menerima arahan yang hanya terbukti sesuai. Beberapa pamong muda yang aktif pada akhir 1940-an mengatakan kepada saya bahwa mereka dapat menjalankan fungsinya sebagai pembimbing rohani, namun mengaku waktu itu

sari itu. Hadisoemartono juga berhubungan karib dengan sang kiai selama masa revolusi. Suasana seperti itu juga dirasakan di banyak pesantren di mana orang aktif berlatih ilmu bela diri dan meditasi.

[67] DPP, *Sejarah*, hlm. 55-57. Selain menggambarkan berbagai bentuk latihan dan kekuatan-kekuatan yang ditimbulkannya, buku itu juga menjelaskan bahwa bangkitnya kekuatan tadi tak lain merupakan jalan menuju peningkatan kesadaran akan Tuhan. Dengan menyentuh kekuatan-kekuatan yang di luar ego, siapa pun bakal menjadi lebih menyadari batas yang dimilikinya dan sesuatu yang lebih besar. Sedangkan tujuan dari latihan itu, yaitu pasrah pada Tuhan, sudah dipaparkan panjang lebar dalam *sesanggeman* dan perintah-perintah yang diterima para anggota Sumarah.

[68] DPP, *Sejarah*, hlm. 50, 55, 58.

tidak benar-benar menyadari hakikat proses meskipun saat menjalani. Hanya pada fase kedua, dan khususnya fase ketiga dari perkembangan Sumarah (yang terjadi dasawarsa 50-an dan 60-an) kedudukan antara kesadaran mental dan tindakan dapat dikatakan imbang, bahkan dalam diri para pamong.[69] Selama masa fase pertama, hanya sedikit para pamong senior yang benar-benar memahami seluruh alur proses bimbingan rohani dalam latihan Sumarah.

Keterbatasan tingkat pemahaman dalam latihan itu dilukiskan dengan adanya sebuah "perubahan pusat" yang dinyatakan pada awal 1946. Dalam latihan *kanoman*, para pemuda disuruh agar mereka mengarahkan perhatian pada batin dengan sikap tenang dan memasrahkan segalanya kepada Tuhan. Pada saat yang sama pula, perhatian para pamong masuk ke dalam medan kelompok tadi, dan diarahkan pada titik pusat tertentu. Pamong-pamong terkemuka menyadari sepenuhnya akan fungsi dari tujuh pusat okultis yang dikenal dengan cakra dalam tradisi yoga, atau *lathaif* menurut istilah kaum sufi. Ketujuh pusat itu merupakan perkembangan dari tiga bagian yang disebut *trimurti*, seperti disinggung sebelumnya. Diketahui bahwa masing-masing pusat memiliki fungsi tertentu yang jika dikembangkan akan melahirkan kekuatan tertentu pula. Sampai 1945, para pamong latihan *kanoman* memusatkan kesadaran pada cakra paling bawah, yaitu lokus kundalini atau energi hidup ilahiah yang bersemayam dalam mikrokosmos (*jagat cilik*).

Sebagai pemimpin pemuda Sumarah dalam pertempuran Surabaya, Kiai Abdulhamid memahami bahwa ujian tersebut benar-benar membangkitkan keberanian dan semangat juang. Itulah mengapa sebagian pemuda tampak tidak memiliki ketakutan akan maut selama pergolakan bersenjata itu, bahkan banyak dari mereka pada akhirnya harus meregang nyawa. Melihat kenyataan pahit ini, pada awal 1946, Sukino menghubungi para *pinisepuh* dan Kiai Abdulhamid sendiri

[69] Hal ini dikuatkan oleh keterangan beberapa orang yang telah menjadi pamong pada periode awal Sumarah, dan secara khusus dikemukakan Martosuwignio dalam wawancara (Yogyakarta, Juni 1973).

untuk menghadiri konferensi di Solo.[70] Pendiri Sumarah itu memberitahu bahwa dirinya telah menerima *dawuh* yang isinya agar mereka sebaiknya merubah poros kesadaran dari cakra pertama ke cakra ketiga (yaitu dari tulang ekor ke pusar). Pesan tersebut selanjutnya disebarluaskan ke seluruh pamong yang bertugas membimbing *kanoman*.[71] Dengan arahan itulah para pejuang Sumarah diharapkan tidak hanya mampu melakukan perlawanan, namun juga bisa mempertahankan keselamatan jiwa masing-masing di tengah medan pertempuran.

Perubahan cakra sudah barang tentu memiliki arti penting bagi Sumarah. Ia mengindikasikan suatu bentuk pergeseran yang bukan hanya kepada individu, melainkan juga terkait dengan kesadaran kelompok. Latihan-latihan *kanoman* memang memusatkan perhatian pada tiga cakra pertama, sedangkan *kasepuhan* hanya tertuju pada kalbu.[72] Perkembangan yang mengalir melalui pusat cakra tersebut oleh Sumarah dipahami sebagai wujud peningkatan derajat kesadaran. Artinya, masing-masing pusat yang lebih tinggi melingkupi tataran yang berada di bawahnya. Sebagai sebuah paguyuban spiritual, Sumarah tidak mengalami dirinya sekadar sekumpulan individu dengan kesadaran yang berbeda-beda, tetapi meliputi seluruh ruang kesadaran kolektif. Karena setiap individu dipandang sebagai perkembangan yang dimungkinkan melintasi berbagai derajat kesadaran maka Sumarah melihat dirinya sebagai pergerakan bersama

---

[70] Pertemuan dengan Kiai Abdulhamid di Banjarsari pada April 1973. Keterangan ini juga diangkat dalam Sutardjo, *Selayang Pandang mengenai Perjalanan DPP Paguyuban Sumarah ke daerah Jatim dan Jateng* (8 halaman melaporkan secara detil tentang kunjungan DPP ke cabang Sumarah dari tanggal 7 sampai 16 April 1973). Informasi ini dianggap sebagai bentuk komunikasi penting oleh para pengurus Sumarah pada saat itu.

[71] Di Solo, Sri Sampoerno yang pada waktu itu merupakan pembimbing spiritual *kanoman* ternyata juga menerima *dawuh* yang sama.

[72] Hal ini disinggung secara khusus dalam tuntunan meditasi Suhardo. Di sana, ia secara eksplisit mengaitkannya dengan dimensi yoga, sufisme, dan kejawen. Ini juga dipaparkan dengan gamblang dalam tulisannya, *Ceramah Bapak Suhardo Punakawan Paguyuban Sumarah,* Surakarta, Desember 1974 (stensil), hlm. 13-19.

yang secara bersamaan meningkat melalui proses yang sama.[73] Proses kolektif semacam ini boleh jadi sulit dimengerti oleh orang luar, namun keyakinan akan hal itu dianggap sebagai sifat dari pengalaman dalam warga Sumarah mengenai sejarah mereka sendiri, paling tidak diterima dalam arti itu.

Jika memusatkan perhatian pada cakra pertama dapat membawa kepasrahan pada gerak kuasa ilahiah maka pergeseran menuju cakra ketiga dianggap sebagai jalan mendapatkan kekebalan. Kuasa dan kekebalan seringkali disalahartikan. Belasan warga Sumarah menceritakan pengalaman mereka kepada saya, dan semua tulisan sejarah internal Sumarah menyinggung soal pengalaman-pengalaman seperti itu. Akan tetapi, tidak pernah ditekankan bahwa kekebalan merupakan kekuatan untuk bertahan tanpa tergores sedikitpun di depan senapan mesin. Kekuatan yang diraih dari latihan *kanoman* hanya menerangkan keterlibatan total dalam pertempuran dan keajaiban bahwa nyawanya bertahan. Kisah-kisah itu ternyata lebih menekankan "ketakjuban" ketimbang nilai "klenik" dari pengalaman yang dilakukan. Bahkan sejarah resmi Sumarah pada 1970-an hanya menyatakan pengalaman tersebut beraneka-ragam, dan memandang nilai latihan sekadar sebagai pembuktian kenyataan bahwa para pemuda berjuang mati-matian *dan* kembali pulang dengan selamat.[74]

Seorang informan dari Solo yang bertempur di bawah arahan Kiai Abdulhamid menceritakan dengan rasa takjub bahwa kendati dirinya terjebak dalam situasi yang mengkhawatirkan dan berada di tengah desingan peluru, akhirnya selamat.[75] Dr. Surono dalam sejarah Sumarah tulisannya menyatakan bahwa orang dibuat kagum ketika melihat kaum muda Sumarah kembali dari pertempuran Surabaya

[73] Apa yang saya kemukakan di sini tidak secara ekspisit seperti yang diartikulasikan dalam literatur Sumarah. Pada awalnya, analisis tersebut merupakan pendapat pribadi. Setelah saya sampaikan kepada rekan-rekan Sumarah, mereka menyetujuinya. Sebagian dari mereka bahkan juga berpikir dengan kerangka seperti itu tentang proses evolusi yang mereka alami.

[74] DPP, *Sejarah*, hlm. 27.

[75] Wawancara dengan Sudarno (Kampung Sewu, Solo, Mei 1973).

dengan baju yang terkoyak akibat terkena peluru, namun sama sekali tidak ada satu goresan pun di tubuh mereka. Dia juga bercerita, tentang pengalamannya saat ditangkap Belanda atas tuduhan menyediakan obat-obatan kepada pasukan gerilya. Merasa tidak mungkin bisa lolos dari jeratan itu, ia terpaksa hanya bisa pasrah kepada Tuhan. Akhirnya, proses interogasi pun berlalu dan Surono bebas.[76] Intinya, kisah itu tetap menekankan aspek keselamatan di tengah situasi yang membahayakan.

Hal yang sama juga dipaparkan panjang lebar oleh Zahid Hussein kepada saya. Dia menggambarkan bagaimana suatu pertempuran sengit bisa membangkitkan doa demi tercapainya perdamaian, dan mendorong kepasrahan seutuhnya kepada Tuhan. Ia menyadari, selama itu pertolongan Ilahi melalui ketetapan hati datang berulangkali, namun ia tidak merasa punya tanggung jawab akan hal itu. Pernah pada suatu ketika dirinya terlibat pertempuran dahsyat di jalur Pantura di luar kota Semarang. Pertempuran itu dimulai sebelum subuh dan terus berlangsung sampai siang hari. Pada saat itulah pesawat tempur Belanda datang dan langsung membombardir posisi pasukan gerilya yang ada di sana. Digelayuti oleh "perasaan yang begitu kuat", Zahid merebah di jalan sambil memohon kepada Tuhan, dan tiba-tiba pertempuran berhenti.

Kisah selanjutnya terjadi pada 1948, yaitu saat dia sedang bertugas ronda di Kulon Progo, wilayah yang berada di luar pendudukan Belanda di Yogya. Ketika sedang berjalan melintasi sawah yang membentang di antara dua dusun, tanpa diduga dirinya melihat pasukan patroli Belanda yang kebetulan ada di sana. Kawan-kawannya berhasil sembunyi di antara rumah penduduk, dan dia sendirian di tengah sawah dengan posisi yang amat membahayakan. Zahid pun berupaya keras melawan segala kecamuk rasa galau. Karena situasi yang sudah sulit diharapkan, dia akhirnya hanya bisa menyerahkan apa yang bakal terjadi kepada kehendak Tuhan. Dengan rasa yakin dia terus berjalan perlahan menyusuri pematang sawah di depan pasukan itu

[76] Surono, *Pagujuban Sumarah*, Yogyakarta: 1965, hlm. 12-16.

sehingga berhasil mencapai jangkauan kawannya yang sejak tadi siap melakukan serangan bila terjadi sesuatu pada dirinya. Merasa posisinya sudah hampir aman, keyakinannya menjadi sirna dan langsung berlari ke arah mereka—baru saat itulah tembakan pertama patroli Belanda meletus. Zahid kemudian menceritakan pengalaman menegangkan tadi kepada seorang pamong. Menurut sahabatnya itu, ketika berada dalam keadaan pasrah seutuhnya, dia justru tidak terlihat oleh musuh, tetapi setelah mengalami kebimbangan dan berlari maka Tuhan pun membiarkan selubung yang menutupinya terbuka.[77]

Seorang prajurit karir, Sukardji, meyakini bahwa latihan Sumarah bukan hanya sekadar untuk mempertahankan diri dari segala rintangan, melainkan juga sebagai landasan agar tidak diharuskan membunuh sesama. Sebagai tentara, dia hampir selalu berada di garis depan saat terjadi pertempuran selama revolusi, dan pada masa-masa penuh ketegangan sampai pasca 1965 saat namanya berada di dalam daftar penjagal PKI. Tapi, entah bagaimana, dia mampu melaksanakan tugas kemiliterannya dengan tanpa membunuh siapapun juga. Kendati berbagai pernyaatan semacam itu tampak paradoksal, semuanya menyoroti anasir ajaran rohani yang diterima pemuda Sumarah, yaitu jangan sampai menyakiti orang lain.

Para pamong tidak hanya menekankan agar pasukan gerilya berjuang keras di medan perang dan menyerahkan seutuhnya kepada Tuhan akan apa yang terjadi setelah itu, tetapi juga mendorong mereka supaya jangan membenci lawan, atau punya keinginan menggasak rampasan perang demi kepentingan pribadi. Padahal, pada masa revolusi sering terjadi beberapa kesatuan tempur beramai-ramai menikmati hasil rampasan perang karena kondisi saat itu memang membuat hal tersebut terlihat wajar. Akan tetapi, bagi Sumarah dan juga kelompok-kelompok rohani lain kala itu, apa yang didapat dari suatu kemenangan sebaiknya menjadi hak negara, bukan milik individu maupun kesatuan. Bahkan para pemuda Sumarah diharapkan agar

[77] Wawancara dengan Zahid Hussein di Jakarta, Oktober 1973.

menyerahkan seluruh jiwa raganya dan apapun hasil yang dicapai di medan pertempuran kepada Tuhan.[78]

Latihan kekebalan, sebagaimana dipahami oleh mereka yang mengajarkannya, meliputi perjuangan dalam menundukkan ego menuju kondisi kepasrahan total, dan bukan melindungi hasrat pamrih pribadi. Sehingga, dengan demikian, kekebalan adalah bukan hasil dari daya *kasekten*, melainkan karunia dari keyakinan yang kuat pada kuasa Tuhan. Penekanan iman bulat tersebut tercermin dalam pekik *Allahu Akbar*, seperti yang dikumandangkan pasukan Kiai Abdulhamid ketika meninggalkan Banjarsari menuju medan pertempuran.[79] Sukino juga melakukan hal yang sama pada awal masa revolusi. Dia mengingatkan para pemuda yang telah terbakar bara semangat juang kala itu agar tidak perlu melibatkan bala tentara arwah. Ketika mereka mengatakan pasukan-pasukan gaib sudah siap memberikan bantuan, Sukino menjelaskan apa yang menjadi tanggung jawabnya adalah membimbing manusia menuju kemurnian batin, sedangkan roh memiliki "urusannya sendiri" yang harus mereka selesaikan. Dia kemudian menegaskan, bagaimanapun juga kuasa Tuhan tetap yang paling tinggi sehingga keyakinan bulat dan kepasrahan total pada hakikatnya merupakan jalan menuju tercapainya kemerdekaan Indonesia.[80]

Puncak pengalaman Sumarah pada zaman revolusi, yang merupakan latihan yang sangat mendekati jantung proses tersebut, adalah

---

[78] DPP, *Sejarah*, hlm. 26: "*Pesan Pak Kino kepada para Kanoman Sumarah yalah jangan mementingkan diri sendiri dalam berjoeang. Kalau mendapat rampasan barang dari musuh, mtsalnya senjata, kendaraan, dan lain sebagainya, hendaknya diserahkan kepada pemimpin kesatuan agar menjadi milik Negara dan dapat dimanfaatkan juga untuk kesatuan2 lain. Kalau jalannya perjoeangan demikian maka jiwanya akan selalu dilindungi oleh Tuhan*". Suryabrata, (Perth: Agustus 1978) menegaskan bahwa menurut pengetahuannya tentang masa revolusi, Barisan Berani Mati memang diakui sebagai kesatuan yang masyhur karena reputasi kejujurannya.

[79] Wawancara dengan Marsono (Madiun, Agustus 1973). Orang ini adalah ketua organisasi DPD Sumarah untuk wilayah Madiun pada 1973, dan merupakan salah seorang pengikut Kyai Abdulhamid selama revolusi. Dia menceritakan kisah perjuangannya bersama sang kyai ketika itu.

[80] DPP, *Sejarah*, hlm. 27.

sujud perjuangan. Latihan ini diterangkan secara jelas justru oleh *kanoman*, bukan generasi-generasi perintis, seperti tergambar jelas dari pengalaman Joyosukarto, seorang pemuda dari cabang Sumarah Magelang.[81] Dia, yang saat itu berprofesi sebagai penjahit, kemudian menjadi salah satu dari sekian pemuda Sumarah terkemuka di wilayah itu, padahal baru dibaiat pada 1947. Latihan *sujud perjuangan* sampai kepadanya melalui *Hakiki* sewaktu dia gigih berupaya mengarahkan sujud demi rasa nasionalisme yang lama bersemanyam dalam dirinya.

Setelah menerima pengalaman akan *Hakiki*, Joyosukarto diejek oleh teman-temannya karena bagaimana mungkin seorang warga yang baru dibaiat bisa mengklaim mendapat pengetahuan Sejati semacam itu. Sebagian yang lain bahkan menyatakan keberatan bahwa sujud memiliki hubungan dengan revolusi. Saat dirinya berkonsultasi langsung dengan Sukino, sang pendiri Sumarah, justru menguatkan otentisitas pengalaman pengikut barunya itu sembari mengatakan bahwa hanya mereka yang tertarik pada *sujud perjuangan*-lah yang akan melakukannya. Sebagaimana diungkapkan Arymurthy, pengakuan awal tersebut menjadi tanda bahwa apa yang disaksikan itu merupakan kunci bagi gerbang evolusi Sumarah tahap selanjutnya.[82] Satu cerminan dari perkembangan kolektif pada kesadaran itu adalah kenyataan bahwa kesadaran akan *Hakiki*, otoritas utama yang menjadi dasar Sumarah, sudah mengalami pergeseran. Karena gerakan berkembang dan para pengikutnya telah termatangkan maka masing-masing semakin menemukan pondasi Kebenaran Sejati yang terbabarkan secara batiniah—sehingga bukan lagi melihat otorititas para pendiri saja. Dipandang dari perspektif Sumarah, bukan hanya *sujud perjuangan* yang memberi kejelasan seputar masalah ini, melainkan juga tentang

[81] Joyosukarto mengkisahkan pengalamannya itu selama berada di konferensi tahunan Sumarah pada 1972 di Bandung di mana saya juga ikut serta. Versi tertulis tentang hal itu merupakan satu dari sekian banyak dokumen yang berkaitan dengan konferensi tadi. Akan tetapi, kebanyakan informasi yang ada didalamnya diulang dan diuraikan lagi selama wawancara saya dengan dirinya di Magelang pada 1973.

[82] Wawancara dengan Arymurthy di Jakarta, Juli 1973.

bagaimana semua itu bisa terjadi karena kedua hal tersebut mengungkap dimensi proses revolusi yang tengah berlangsung.

Joyosukarto menjelaskan, *sujud perjuangan* sebagai suatu pengalaman sujud di mana seorang individu secara sadar menyesuaikan diri demi tercapainya penyucian diri, dan sekaligus menyelaraskan dirinya demi tercapainya hasil dari proses sosial yang sedang terjadi. Dengan jalan itu maka yang bersangkutan akan memperoleh penyaksian bahwa kepasrahan total kepada Tuhan secara langsung adalah juga penyesuaian diri terhadap kosmos. Artinya, menyerahkan segalanya dalam keyakinan batin pada kuasa Ilahi, bukan memencilkan diri dari perjuangan hidup. Joyosukarto lebih lanjut menggarisbawahi bahwa bentuk kepasrahan semacam itu tidak pernah bercampur dengan permintaan akan hasil akhir dari seluruh ikhtiar (apakah itu nasib baik personal maupun kemerdekaan nasional) sebab pamrih tersembunyi pasti menjadi penghalang. Dia juga menekankan kondisi kepasrahan bisa menyudahi ketergantungan pada sesama sehingga individu tidak punya pilihan lain kecuali belajar dari diri sendiri. Menurutnya, keterkaitan mutlak antara proses historis dan kemerdekaan jiwa memang benar-benar maujud.

Dalam hal ini, pengalamannya menerima *Hakiki* memberi kejelasan tentang kaitan antara doa Sukino memohon kemerdekaan dan wahyu Sumarah pada masa sebelumnya. Bagi Joyosukarto, proses nasional secara tersirat menghendaki agar identitas laten Indonesia dimunculkan, dan itu menuntut "perkembangan diri yang semurni-murninya ketimbang meniru aneka warna budaya luar". Muara revolusi, menurut hematnya, adalah terbukanya gerbang bagi pembentukan identitas budaya yang "bersifat kebebasan jiwa", yaitu bentuk pengakuan tentang "keberadaan" bangsa Indonesia sebagai sesuatu yang murni dari dalam dirinya sendiri.[83]

Pada saat yang sama, pesan yang terkandung dalam paparannya adalah bahwa kesadaran rohani dalam aras mikrokosmis merupakan

[83] Wawancara dengan Joyosukarto (Magelang, Februari 1974).

sesuatu yang identik dengan penyatuan menyeluruh di dalam aras makrokosmos proses sosial. Di antara bangsa terdapat penjajahan dan semangat perlawanan, sedangkan secara batiniah ada penjajahan yang melahirkan penindasan ego atas jiwa sehingga memaksa tubuh bersimpuh menyembah akal sebagai raja. Sebagaimana revolusi lahiriah menghendaki pembersihan yang memedihkan dari segala tekanan maka kemerdekaan batiniah meminta kebangkitan jiwa demi transmutasi alam pikir. Rumusan Joyosukarto di atas menyatakan bahwa revolusi lahiriah dan batiniah adalah satu, dan keduanya sama-sama berjuang melawan tipu muslihat yang disebut ego. Sedangkan perspektifnya tentang latihan *sujud perjuangan* membawa kejelasan makna mengenai wahyu Sumarah, khususnya hubungannya di antara proses yang luas dalam revolusi nasional. Hal ini sekaligus sebagai satu langkah menuju penampakan luar dari kesadaran para anggota Sumarah.

Bab 5
BERDIRINYA PAGUYUBAN

Saat mengalami kebangkitan menuju realitas spiritual, para individu sangat mungkin melewati fase bulan madu kemenangan setelah melewati alur drama yang menegangkan. Rasa manis dari pencapaian itu berada di puncak kebebasan melawan jerat kehampaan atau trauma personal yang lama menghantui. Tidak mengherankan bila kesadaran yang tergapai pun begitu tampak jelas dan mencerahkan. Keriangan setelah berhasil memasuki jagat kuasa gaib itu seringkali menimbulkan antusiasme , begitu meluapnya sehingga menarik mereka melekat ke alam gaib. Dengan kematangan rohani, goncangan yang mengiringi datangnya kebangkitan itu tergantikan oleh perjalanan batin yang panjang. Perubahan batiniah menjadi sukar diamati sebab capaian kualitas dari rangkaian pengalaman itu mendekam di balik kesadaran yang halus. Pada ujungnya, kesadaran merupakan sesuatu yang sifatnya lebih subtil lagi dan sulit dibedakan dari gemericik riak kehidupan sehari-hari.

Antusiasme perjuangan revolusi dan penyelarasan dengan kebertahanan fisik mengondisikan pondasi Sumarah. Banyak kalangan muda pada tahun 40-an masuk Sumarah demi mencari jalan penyembuhan atau berharap mendapat kekebalan bahkan sebagian besar dari mereka menghayati Sumarah hanya sebagai seni bela diri tradisional. Bahkan, selama masa revolusi, sebagian anggota

baru memasuki dimensi praktik yang lebih dalam dan hanya sedikit yang meneruskan langsung ke organisasinya. Bagi semua anggota Sumarah, tahun 1950 merupakan masa peralihan karena Indonesia baru saja menerima pengakuan dunia sebagai bangsa yang berdaulat. Kenyataan ini pada gilirannya memengaruhi Sumarah sehingga ia mengalami semacam transformasi yang bukan hanya pada level paguyuban, melainkan sudah mengarah pada jenjang individual, yaitu berubahnya kualitas sujud personal.

Meskipun proses sejarah selalu lebih kompleks ketimbang rentangan-rentangan periodik, ada kalanya peralihan penting memang terjadi bertepatan dengan peristiwa historis. Bagi Sumarah dan Indonesia, masa tersebut adalah tahun 1950. Untuk pihak yang kedua, berakhirnya perjuangan bersenjata berarti pemerintahan yang tadinya berpusat sementara di Yogyakarta pindah ke Jakarta, dan dimulailah periode yang dikenal sebagai "Demokrasi Parlementer". Sedangkan bagi pihak yang pertama, masa itu adalah bermulanya fase baru dalam dimensi rohani maupun fisik karena pada 1949, Sukino mengalami wahyu kali kedua yang sekaligus menjadi tanda awal fase latihan Sumarah yang "lebih tinggi" derajatnya , dan setahun kemudian gerakan yang dipimpinnya itu dibangun ulang dengan diorganisasikan secara resmi.

Dari perspektif negara, Demokrasi Parlementer berakhir pada penghujung tahun 50-an. Dalam kehidupan nasional, perhatian rakyat tertuju pada bermunculannya berbagai partai politik baru yang bersaing untuk memenangkan Pemilu pertama. Beragam organisasi baru tadi benar-benar menggambarkan citra semangat zaman ketika itu. Mereka sudah menyebar ke seluruh ranah masyarakat, dan membobol dinding pedesaan dan perkotaan. Periode ini kemudian dikenang sebagai "zaman organisasi massa" (*mass organization*, sebuah kosa kata baru dalam bahasa Inggris menyisip ke bahasa Indonesia). Pada masa itu pula, sebuah istilah asli mendapatkan arti pentingnya yang baru, yaitu *aliran*. Banyak gerakan yang telah berakar kuat pada semangat nasionalisme pra-perang kemerdekaan, atau kelompok sosial pada era penjajahan. Dengan enyahnya kekuasaan kolonial, rakyat

Indonesia menjadi lebih bebas dalam mengemukaan berbagai kepentingan lokal atau golongan melalui gerakan formal. Selanjutnya, masing-masing gerakan itu meminjam norma yang tertanamkan dari ibukota yang baru, Jakarta.

Dalam bahasa percakapan sehari-hari yang diterapkan pada konteks ini, istilah "organisasi" berarti perkumpulan yang memungut struktur bergaya Barat modern ke dalam tubuhnya, seperti aturan yang tertulis (AD/ART), berbagai macam iuran wajib, dan pemilihan para pengurus. Bila ditilik dari terminologi analitis ilmu sosial, sebelum menyatakan diri sebagai organisasi resmi pada 1950, Sumarah sudah masuk dalam kategori "sebuah organisasi" kendati dipandang dari perspektif Indonesia baru, gerakan tersebut belum merupakan organisasi dalam pengertian yang semestinya.[1] Struktur di tubuh Sumarah yang telah dikembangkan secara alami, dan secara tidak kasat mata sudah keluar dari kebiasaan tradisional. Ketika struktur yang baru mulai didirikan pada 1950, prosesnya dipandang sebagai penyesuaian susunan dari *pakem-pakem* modern skala nasional. Perubahan, bagaimanapun, secara radikal pasti memberi dampak pada ranah aktivitas gerakan yang sekaligus mencerminkan adanya proses adaptasi terhadap kondisi luar, dan juga sebagai peralihan yang terjadi dalam praktiknya.

Bagi sebagian kalangan kebatinan, keberadaan "organisasi resmi" yang memayungi mereka dipandang sebagai sesuatu yang bertolak belakang dengan tujuan penghayatan rohani yang mereka lakukan. Dalam sujud, tujuan mereka hanyalah ingin melesat keluar dari tekanan yang mengondisi, dan dari alur-alur kesadaran yang tersosialisasi kemudian tenggelam dalam penyaksian individual yang dialami secara langsung terhadap sesuatu yang tak terlukiskan dan tak mungkin terkatakan. Organisasi resmi justru dianggap seolah-

[1] Kendati tulisan-tulisan sejarah Sumarah menyebut fase pertama sebagai tahapan "sebelum" menuju "organisasi", Surono, *Pagujuban Sumarah*, (Yogya: 1965), hlm. 13; DPP, *Tuntunan Sumarah*..., (Jakarta: 1978), hlm. 5, namun dalam suatu pertemuan yang diadakan di rumah Sutadi pada Januari 1948, mereka sudah membicarakan tentang "persoalan organisasi" (*Perselah pendek*..., (Surakarta: 1948), hlm. 2.

olah sebagai pengganggu kualitas penghayatan yang pasti akan mengacaukan pencarian individual. Sehingga tidak heran bila muncul paradoks: jika kesadaran memang bertujuan mengatasi segala macam wujud, mengapa harus membuahkan wujud lain yang baru? Dipandang dari kacamata umum, proses pengorganisasian memberi semacam medan jelajah untuk mengamati persingungan antara kesadaran dan struktur sosial. Sehingga dengan cara ini, berbagai kualitas dan fungsi spesifik dari organisasi akan menjadi mungkin untuk dijelaskan melalui contoh ini kepada kalangan penganut kebatinan.

Gerakan-gerakan Awal

Meski terjadi beberapa perubahan penting di dalam Sumarah pada 1940 dan berulang lagi pada 1945, seluruh periode pewahyuan yang dialami Sukino dari 1935 hingga 1949-50 dianggap sebagai Fase I. Sejarah Sumarah membedakan antara perkembangan laku kejiwaan dan paguyuban. Berbagai perubahan dalam organisasi tampak begitu jelas pada 1950 dan 1966, sedangkan dari sisi kejiwaan peralihan itu berlangsung masing-masing pada 1949, 1956, dan 1974.[2] Dengan demikian, transformasi yang terjadi sekitar 1950 merupakan titik balik di mana perubahan dalam ranah sosial dan rohani begitu terkait erat satu sama lain. Garis batas sudah jelas dan sekaligus menjadi tanda bahwa transformasi itu bukan merupakan sesuatu yang terjadi secara tiba-tiba dari pertalian wujud yang sebelumnya.

Kendati corak dasar organisasi awal telah dijabarkan, tidak ada salahnya bila disinggung ulang demi kepentingan baru. Selama fase pertama, gerakan Sumarah terbilang kecil dengan jumlah anggota hanya sekian ratus orang, hampir semua dikenal langsung oleh para perintis sehingga wajar bila hubungan dan pertemuan yang sifatnya

[2] Lihat ringkasan tentang fase dan periode Sumarah di Bab 9 dan DPP, *Tuntunan Sumarah* ..., hlm. 4-6 (untuk ulasan yang lebih jelas dan padat dilihat dari perspektif saat ini).

biasa mudah untuk diwujudkan. Sedangkan pada masa revolusi, keanggotaan Sumarah melonjak hingga mencapai tiga ribu orang, dan banyak dari mereka yang tidak memiliki hubungan langsung dengan para pendiri. Peningkatan dalam segi kuantitas biasanya menimbulkan desakan untuk menata gerakan agar sejalan dengan tuntutan dari luar dan aktivitas revolusioner bisa secepatnya terkoordinasi. Desakan itu sangat jelas tertuju pada *pinisepuh*, yaitu Sukino, Suhardo, dan Sutadi (atau disebut *Trimurti*). Sekalipun Sutadi sejak awal paling aktif dalam hal organisasi, dia ternyata berbagi tanggung jawab dengan anggota perintis inti, seperti Sukeno di Madiun, Bariunhartono di Yogyakarta, dan beberapa tokoh sepuh penting lainnya.[3]

Sesanggeman atau pernyataan janji setia selanjutnya menjadi kristalisasi tujuan Sumarah segera setelah ia dirumuskan oleh Sutadi dan disetujui oleh sahabat-sahabatnya pada 1940. Sampai saat ini, ia tetap dipakai sebagai ekspresi jati diri gerakan. Pada 1947, Sutadi membuat pedoman tertulis pertama mengenai struktur Sumarah, yaitu "*Ancer-ancer tumindakipun pasinaon Paguyuban Sumarah*".[4] Tulisan tersebut menjelaskan bahwa Sumarah bukan paguyuban "biasa", melainkan kumpulan para sahabat yang bersama-sama menyerahkan diri sepenuhnya kepada Tuhan; tidak ada upaya tertentu untuk menarik anggota baru; tidak menentukan iuran wajib; dan memiliki dua bagian, yaitu *kanoman* dan *kasepuhan*. Dijelaskan pula bahwa latihan Sumarah, berdasarkan atas keyakinan akan adanya Tuhan, adalah diarahkan pada sujud dan tindakan sehari-hari yang sejalan dengan karsa ilahi, serta membimbing menuju keseimbangan antara dimensi lahir dan batin dalam hidup. Selain itu, *Ancer-ancer*

---

[3] Sejarah-sejarah resmi Sumarah memang cenderung berpusat pada *Pinisepuh*, namun tulisan-tulisan yang berasal dari fase pertama secara jelas menyinggung ada puluhan figur utama yang masing-masing memiliki *sumbang-sih* yang tidak kecil.

[4] Saya telah "memodernkan" ejaan sekedar untuk mempertahankan konsistensi dalam teks. Dokumen tersebut aslinya berjudul: *Antjer-antjer toemindakipoen pasinaon Pagoejoeban Soemarah*, Surakarta, 1947. Tulisan tersebut disinggung dalam DPP, *Sejarah*, hlm. 40, sebagai salah satu kontribusi utama Sutadi terhadap prinsip dasar Sumarah.

itu menegaskan bahwa dalam keanggotaan tidak mengenal perbedaan suku bangsa sehingga terbuka kepada siapa saja yang menerima *sesanggeman* dan merasa cocok dengan penghayatan Sumarah. Dalam pedoman itu, berulang-ulang ditekankan bahwa pengakuan, *beatan*, atau penerimaan tanggung jawab hanya terjadi bila sudah jelas adanya pertanda batiniah dari karsa Tuhan.

Hampir seluruh delapan halaman dalam *Ancer-ancer* berkaitan dengan pedoman pembaiatan, sujud, kepamongan, dan kepemimpinan. Di sana, disinggung bahwa para *pinisepuh* merupakan pimpinan Sumarah tingkat nasional kendati dengan penekanan bahwa kepemimpinan pada prinsipnya tidak hanya terbatas pada figur Sukino, Suhardo, dan Sutadi. Selain itu, pembagian tugas dari regional sampai yang paling bawah juga disebut secara rinci. Untuk tingkat karesidenan, kepemimpinan Sumarah dipegang oleh seorang *sesepuh*; di kabupaten atau level perkotaan berada di tangan seorang *kamisepuh*; dan di tingkat lokal dipegang pamong yang memberi bimbingan spiritual kepada para anggota. Sebagai tindak lanjut dari disetujuinya *Ancer-ancer*, Sutadi melakukan surat-menyurat dengan semua cabang tingkat lokal. Lantas pada 1948, surat-surat penegasan resmi (*serat pikekah*) dilayangkan kepada mereka yang memikul tanggung jawab di tiap cabang.[5] Selama itu pula, Sutadi melakukan kegiatan rutin, seperti mengatur surat perjalanan Sukino ke sejumlah daerah; aktif melakukan korespondensi; mengorganisir tempat pengasingan di wilayah Solo bagi para gerilyawan; dan menggelar berbagai konferensi intern Sumarah.[6]

---

[5] Di antara sejumlah kumpulan tulisan Sutadi ada tujuh buah *serat pikekah* (kadang disebut *pikekah*, kadang disebut *pikoekoeh*). Beberapa tertulis tahun 1947 dan lainnya 1948. Semuanya menguraikan secara terperinci segala tanggung jawab kepemimpinan untuk wilayah Yogya, Solo, Magelang, dan Bojonegoro serta merujuk *Ancer-ancer* sebagai sumber yang menentukan masing-masing tugas kepemimpinan itu.

[6] Di antara sejumlah kumpulan tulisan Sutadi yang sangat berguna untuk karya ini, selain *Ancer-ancer*, adalah laporan tentang konferensi pada Januari 1948 (*Parselah Pendek* ...) dan sebuah laporan mengenai kegiatan gerilya di Wonogiri pada Juni 1948 (*Tjatatan dari* ...). Dari puluhan surat yang dia tulis adalah berkenaan dengan upayanya mengurus perjalanan untuk Sukino dan persoalan organisasi.

[7] Wawancara dengan Martosuwignio di Yogyakarta, Juni 1973.

Sebagai tokoh organisasi papan atas selama fase pertama perkembangan Sumarah, Sutadi menjadi rujukan paling utama bagi semua pembahasan yang berkaitan dengan perubahan organisasi. Karena banyaknya gagasan dan pergerakan tumbuh dari berbagai wilayah, dia semakin aktif mengkoordinasi sekaligus memastikan kelompok lokal tetap bersejalan dengan perkembangan yang terus terjadi. Namun demikian, bukan berarti dirinya mendikte pola perkembangan Sumarah sebab secara prinsip itu sama sekali bukan tujuan pribadinya. Apalagi, komunikasi yang tersendat-sendat di masa perang membuat ia mustahil mampu melakukannya. Pengalaman dan bakat organisasi yang dimiliki Sutadi agaknya menjadi faktor paling masuk akal sehingga dia ditunjuk untuk mengemban tugas kepemimpinan Sumarah. Bahkan, ia terus aktif menjalin kontak dengan segala perubahan yang terjadi di akar rumput di daerah Solo. Pengaruh Sutadi di wilayah itu memang sangat menentukan.

Di luar Solo, hubungan yang dijalin Sutadi dalam menghadapi berbagai perkembangan yang muncul tidaklah sama sebab karakter dan kekuatan regional pada masa itu terus menampakkan pola yang berbeda. Banyak dari mantan anggota Hardopusoro yang tersebar di Sumarah waktu itu menentang pembentukan organisasi karena mereka percaya hal itu akan bertolak belakang dengan latihan yang sejati.[7] Selain mereka, para pengikut lama yang kurang mengenyam pendidikan modern juga merasa jengah dengan yang namanya struktur resmi. Sebaliknya, pemuda (*kanoman*), khususnya yang ikut dalam kesatuan gerilya di sekitar Yogya dan Madiun, justru terus-menerus menyuarakan agar segera dibentuk organisasi. Di kedua wilayah tersebut, mereka menjadi unsur yang berbeda dalam keanggotaan Sumarah sebab sifat aktifitas mereka saat itu memang sedang mengalami jalinan kontak yang tak pasti dengan para *sesepuh* yang berbasis kota. Di Jawa Timur, para pemuda mendesak golongan tua agar selekasnya membentuk organisasi, begitu pula dengan rekan mereka di Yogyakarta. Di mana-mana, para pemuda yakin dengan

[8] DPP, *Sejarah*, hlm. 25-26; Sukino in Suwondo, *Himpunan Wewarah*, Vol. IV, hlm.

didirikannya struktur organisasi mereka akan mendapatkan peran kunci di kemudian hari. Namun demikian, langkah pertama sudah terjadi sejumlah kesalahan, yaitu masing-masing menandakan munculnya suara arus bawah, mengukuhkan kepamongan para pendiri dan menegaskan perlunya suatu konteks yang menjelaskan basis organisasi.

Menurut sejarah resmi Sumarah, kuatnya hasrat untuk segera membentuk organisasi merupakan tanggapan konkrit dari pesan Sukarno yang ditulis lewat kartu pos kepada Sukino pada April 1945. Dalam pesannya, Sukarno menyarankan supaya Sukino memperkuat Sumarah (dengan cara diorganisir) sehingga kelak dapat ikut ambil bagian dalam perjuangan nasional.[8] Setelah melakukan konsultasi, para *pinisepuh* bukan hanya sependapat dengan saran dari sang pemimpin bangsa, melainkan juga menyerahkan segala urusan yang berkaitan dengan hal tersebut kepada para pemuda. Selanjutnya, para pendiri menunjuk Sidarto, seorang *kanoman* dari Yogya, agar membentuk organisasi dan menggelar konferensi di kota yang sama pada 1946 (dengan dihadiri oleh Jenderal Sudirman). Struktur yang baru berdiri itu kemudian runtuh sebelum peristiwa Madiun meletus dan para pemimpinnya menyerahkan kembali tanggung jawab kepada *pinisepuh.* Ketidakmampuan *kanoman* dalam mengemban tugas organisasi tampaknya disebabkan oleh suhu politik pada masa itu yang tengah memanas dan penuh ketidakpastian, bahkan kondisi tersebut sudah maujud jauh-jauh hari sebelum terjadinya peristiwa Madiun dan agresi militer Belanda II.[9]

Beberapa sumber lain menyuguhkan gambaran perkembangan yang jauh lebih komplek, yaitu melukiskan bahwa antusiasme pemuda yang mendesak untuk membentuk organisasi hanya berupa bentuk aksi spontan belaka daripada tanggapan nyata atas saran dari para sesepuh. Pada awal 1946, Sukino mendorong *kanoman* yang

259.

[9] DPP, *Sejarah,* hlm. 21.

[10] DPP, *Sejarah,* hlm. 21.

berada di bawah arahannya untuk segera mengorganisir diri di Madiun. Sudah barang tentu, inisiatifnya ini mengikuti petunjuk dari *pinisepuh* meski jelas sekali pada hakikatnya dia sekaligus telah menyesuaikan diri dengan geliat yang bergemuruh dari lingkungan lokal. Sukino kemudian menyarankan agar organisasi yang dibentuk itu sebaiknya menjadi gerakan pemuda saja, dan anggota tua hanya duduk sebagai penasihat. Pada tahun itu pula, *kanoman* Ponorogo melakukan gebrakan yang sama dengan rekannya di Madiun, yaitu membentuk "Organisasi Pemuda Sumarah". Setelah itu, kelompok-kelompok yang ada di Madiun, Nganjuk, dan Kertosono mengalami gelombang suksesi yang cepat dan juga berhasil menggelar konferensi pertama di Madiun pada 1947. Nama "Pemuda Sumarah Indonesia" kemudian menjadi resmi dan lengkap dengan dewan pengurus (hasil pemilihan intern), dan Madiun menjadi pusat organisasinya. Para pengurus selanjutnya dihimbau supaya menyusun AD/ART dan mendirikan cabang. Dua orang *kanoman* paling aktif di organisasi tersebut, yakni Sujadi dan Hadisumartono, ditunjuk sebagai asisten khusus Kiai Abdulhamid dan ditunjuk bertanggung jawab dalam pembentukan cabang baru di pundak Sujadi dan Sichlan. Meskipun organisasi itu disebut "pemuda", pada praktiknya hampir semua anggota Sumarah di daerah itu turut serta, baik tua maupun muda, tak terkecuali para sepuh dan pamong.[10]

Sujadi dan Sichlan memang diakui sebagai aktivis yang paling dinamis dalam organisasi pemuda Sumarah. Mereka banyak memiliki kesamaan: berasal dari Ponorogo, bergabung dengan Sumarah pada usia dua puluhan tahun, punya relasi dengan keluarga pengusaha Batik terkemuka, dan berlatar belakang Islam kuat. Sujadi masuk Sumarah pada 1945, sedangkan Sichlan pada 1946. Orang tua Sujadi termasuk anggota perintis Nahdlatul Ulama di Ponorogo pada 1929, dan dia sendiri aktif di organisasi tersebut selama masa pendudukan Jepang, bahkan membantu berdirinya sebuah koperasi NU di kota itu. Jika Sujadi berlatar belakang Islam pedesaan, Sichlan berasal

[11] Wawancara dengan Karyono dan Sichlan di Ponorogo, Agustus 1973. Sebenarnya

dari Islam perkotaan. Dia mengenyam pendidikan Muhammadiyah, menikah dengan salah seorang anggota keluarga pengusaha Batik, dan berhasil menjadi pengusaha. Keduanya terlibat aktif dengan Kiai Abdulhamid, turut mengasingkan diri di kediamannya di Banjarsari, Madiun saat bergerilya, dan mempersembahkan waktu luang serta uang mereka pada Sumarah. Kendati Sujadi terkesan tidak merasa sedang mengalami konflik, ditengarai kawan NU-nya (yang hampir semua masih famili itu) berupaya agar dia memilih salah satu, Sumarah atau NU. Saat dirinya menolak, mereka kemudian mengucilkannya. Meskipun pada akhirnya Sujadi tidak lagi berperan dalam NU, tendensi keislamannya yang kuat masih pekat. Dia dan Sichlan tetap mencitrakan karakter pemuda Jawa Timur yang kebanyakan masih mengalir semangat ke-NU-annya. Basis Islam yang kokoh menjadi alasan khusus bagi keduanya untuk menolak dengan keras segala macam bentuk klenik yang menjadi kegemaran sebagian anggota . Sujadi dan Sichlan kembali tampil ke permukaan sebagai tokoh kunci dalam aktivitas ke-Sumarah-an di seluruh kawasan Ponorogo pada dasawarsa 60-an.[11]

Pembentukan Pemuda Sumarah Indonesia berlangsung pada masa yang sama ketika Sutadi dan *pinisepuh* merumuskan dan menyetujui *Ancer-ancer.* Pedoman Sumarah dan nama "Paguyuban Sumarah Indonesia" atau Pasi kemudian diresmikan lewat pertemuan para sesepuh di Solo pada Mei 1947.[12] Telah disinggung di muka bahwa dalam *Ancer-ancer* dijelaskan bahwa Sumarah "tidak seperti gerakan pada umumnya", tetapi lebih menyerupai keluarga tanpa aturan tertulis. Atas dasar inilah gerakan Sumarah Jawa Timur, menurut para *sesepuh*, tampak berbanding terbalik dengan pedoman yang ada. Sebagian dari mereka menulis surat kepada Sutadi yang berisi mosi keberatan kalau Sumarah memiliki faksi pemuda yang

Sujadi tidak menarik diri secara resmi dari NU hingga 1952, tetapi sebelum tahun itu dia sudah benar-benar dikucilkan.

[12] Sujadi, *Sedjarah* ..., hlm. 7.

[13] Surat-Surat untuk Sutadi dari kalangan Yogya, Bojonegoro, Tulungangung, dan

terpisah dari induknya, bahkan sebagian yang lain, seperti guru Sujadi, yakni Martohandojo di Ponorogo menolak untuk turut serta.[13]

Suasana menjadi agak tenang setelah digelar pertemuan di kediaman Sutadi pada Januari 1948. Dalam acara itu, para *sesepuh* mengundang wakil tiap karesidenan untuk merayakan satu windu *sesanggeman*. Mereka yang hadir mengukuhkan keputusan yang termaktub dalam *Ancer-ancer*, merenungkan sumbangsih rohani macam apa yang seharusnya dilakukan terkait dengan kondisi nasional saat itu, dan membahas persoalan yang sedang terjadi di tubuh Sumarah. Para wakil Madiun kemudian meminta pengesahan status Pemuda Sumarah Indonesia. Setelah melalui pembahasan yang panjang, disetujui bahwa gerakan pemuda itu untuk sementara waktu bisa tetap berjalan sembari menunggu keputusan dari semua cabang dengan syarat ia mesti berada di bawah Pasi serta wajib menerima *sesanggeman* dan *Ancer-ancer* sebagai pedomannya.[14] Selain itu, pertemuan tadi juga menghasilkan keputusan mengenai hal-hal ringan, seperti mendukung sebuah mosi dari Madiun agar urusan Sumarah dibicarakan dalam bahasa Indonesia ketimbang Jawa. Membayangkan akan apa yang nanti bakal dicapai, para wakil Yogya dengan lantang mengusulkan agar Sumarah segera melayangkan surat pada pemerintah yang isinya mendesak Kementerian Agama supaya mengganti nama "agama" dengan "ketuhanan"—alasannya, istilah ketuhanan lebih merujuk pada keimanan kepada Tuhan ketimbang afiliasi keagamaan.[15]

Purwodadi semuanya menentang dibentuknya organisasi pemuda yang terpisah. Sebagian merujuk pada partai politik ketika itu dan menolak bila Sumarah harus mencontoh mereka. Hal ini merupakan satu indikasi penting bahwa Sumarah tidak begitu saja meniru pola politik, ketika ia mulai diorganisir secara resmi. Karyono menceritakan keretakan hubungan antara Martohandojo dan dua orang aktivis pemuda, yaitu Sujadi dan Sichlan. Jurang yang memisah itu tidak pernah terjembatani lagi, bahkan Martohandojo terus aktif dalam kelompok kecilnya yang tercerai dari induknya selama beberapa dasawarsa (wawancara di Ponorogo, Agustus 1973).

[14] Sujadi, "Sedjarah ...", hlm. 7-8; *Perselah Pendek* ..., hlm. 2-3.

[15] *Perselah Pendek* ..., hlm. 3, (ini merupakan usulan dari Yogya).

Setelah pertemuan itu, gerakan mulai terfokus pada dampak yang lebih besar yang akan terjadi pada Agustus 1948. Meski terbilang terlambat, *kanoman* Yogya akhirnya membentuk organisasi mengikuti jejak rekan-rekan mereka di Jawa Timur, dan kemudian mendesak agar ibukota negara tetap berada di Yogyakarta bersanding dengan pusat Sumarah, partai, dan pemerintahan.[16] Pertemuan antara Sidarto (ketua pemuda Sumarah Yogya) dengan Sujadi dan Sichlan menghasilkan kesepakatan untuk mengadakan rapat persiapan di Madiun pada bulan Juni 1948. Dalam rapat tersebut, disetujui bahwa Yogya menjadi tuan rumah konferensi nasional yang akan digelar dua bulan kemudian, dan yang menjadi panitianya adalah pemuda Sumarah Yogyakarta.

Konferensi itu sendiri jatuh pada 29 Agustus, dan dihadiri oleh wakil-wakil dari semua karesidenan dan cabang Sumarah. Jalannya acara sudah ditentukan dari awal dengan pengumuman yang dikeluarkan *pinisepuh,* yang menyatakan bahwa saat itu belumlah tepat untuk melakukan sesuatu sehingga *kanoman* hanya bisa memainkan peran dengan menerima bahwa gerakan mereka adalah bersifat sementara. Para tokoh menekankan, sekalipun sudah semestinya tampuk kepemimpinan diserahkan kepada pemuda, mereka menyarankan agar semua warga Sumarah harus dimasukkan dalam keanggotaan, dan para pemimpin baru dalam menjalankan tugasnya mesti bekerja sama dengan pamong sebagai dewan penasihat. Dalam penjelasannya mengenai acara itu, Sujadi menyatakan bahwa kaum muda merasa seutuhnya sejalan dengan apa yang digariskan *pinisepuh*.[17] Atas dasar inilah, konferensi akhirnya menyetujui nama "Paguyuban Sumarah Indonesia", bukan "Pemuda Sumarah Indonesia". Kantor pusat organisasi untuk sementara berada di Yogyakarta, dan pihak yang bertanggung jawab menyusun rancangan AD/ART adalah Sidarto, Dr. Surono, dan Sujadi.[18] Akan tetapi, segera setelah

[16] Sujadi, "Sejarah ...", hlm. 8.

[17] *Ibid.,* hlm. 8.

[18] *Ibid.,* hlm. 8.

konferensi dan para pengurus baru belum sempat melakukan rapat lanjutan, terjadilah Peristiwa Madiun dan Agresi Militer Belanda yang sekaligus membuktikan apa yang telah dikatakan *pinisepuh* adalah benar—organisasi baru itu lahir dan kemudian mati.

Latihan Fase Kedua

Gagalnya kepemimpinan baru sangat jelas terkait langsung dengan peristiwa-peristiwa nasional yang berada di luar jangkauan mereka. Dengan dimulainya kembali perjuangan gerilya pada penghujung 1948, kaum muda meletakkan urusan ke-Sumarah-an dan kemudian masuk ke periode perang kali kedua, masa pergolakan yang untuk sebagian kalangan dianggap lebih hebat dari sebelumnya. Meski demikian, upaya-upaya awal sudah bisa dikatakan berhasil memecahkan sejumlah permasalahan internal. Setelah konferensi Agustus 1948, hampir semua anggota menyadari dan sepakat akan langkah menuju formalisasi gerakan. Jelas pula bahwa struktur yang baru itu harus bersatu, dan satu-satunya jalan adalah melalui musyawarah-mufakat (konsensus). Arahan *pinisepuh* maupun spontanitas gerakan pemuda Sumarah tidak bisa sendirian memberi dasar pijakan bagi organisasi. Selama masa itu, terjadi perkembangan yang sifatnya subtil dan sangat penting. Dipandang dari perspektif Sumarah, peralihan menuju struktur yang terorganisir mengharuskan adanya perkembangan kesadaran baru. Bagi sebagian kaum muda, hasrat yang menggebu untuk segera membentuk organisasi merupakan refleksi dari peniruan pola-pola nasional tanpa disertai kesadaran akan implikasi rohaninya. Maka dari itu, susunan gerakan tampak sebagai bagian akhir dari dirinya sendiri dan bukan hasil atau cermin yang semestinya dari semangat kedewasaan rohani.

Menjelang 1948, terlihat tanda adanya peralihan menuju tatanan praktik spiritual yang lebih tinggi. Pada 1948, Kiai Abdulhamid menemui *pinisepuh* untuk menjelaskan perubahan yang terjadi berkaitan dengan masalah fokus konsentrasi dalam latihan *kanoman*. Tak lama berselang, Joyosukarto, seorang pemuda Sumarah dari

Magelang, menerima penjelasan batiniah langsung tentang signifikansi rohaniah dari perjuangan revolusi. Sebenarnya, pada konferensi Sumarah di Solo pada Januari 1948, Sutadi sudah sering menyinggung soal "fase kedua" dalam alur latihan, yaitu suatu tahapan di mana warga Sumarah menyadari perlunya pencapaian tingkat lahiriah (dimensi ekstern) dengan cara mengarahkan sujud melalui pengabdian masyarakat.[19] Secara nyata diakui bahwa gerakan menuju organisasi bukan hanya sekadar tanggapan atas kondisi yang tengah berkembang di tingkat nasional, melainkan juga langkah menuju penerimaan tanggung jawab yang lebih besar. Dengan kata lain, sebuah cerminan di mana sujud individual tidak hanya bermanfaat bagi yang bersangkutan, tetapi juga mampu memberi dampak positif untuk masyarakat luas. Memang, tak ada "bukti" yang bisa diajukan secara kasat mata tentang apa yang dinamakan kesadaran tingkat tinggi. Akan tetapi, upaya menjelaskan perubahan yang terjadi dalam latihan dan mengungkapkan apa yang orang Sumarah katakan tentang semua itu bukanlah sesuatu yang mustahil untuk dicapai.

Sebelum 1950, rapat intern yang digelar Sumarah sudah menggunakan mekanisme pemungutan suara untuk mencari keputusan. Namun, keputusan yang diambil hanya yang ada sangkut pautnya dengan masalah tertentu saja. Sedangkan hal lain yang sifatnya fundamental selalu dipecahkan melalui konsensus rohaniah, yaitu "penyaksian" bersama di dalam ranah tuntunan rohani. Akan tetapi, Sutadi dan para tokoh lainnya senantiasa menekankan bahwa masalah organisasi juga mesti dipecahkan lewat sujud, dan langkah signifikan yang akan diambil juga harus didukung oleh penegasan bersama berdasarkan kehendak ilahi (via sujud). Hal inilah yang dimaksud dalam *Ancer-ancer* bahwa Sumarah bukan paguyuban "biasa". Sayangnya, tidak semua orang bisa menyesuaikan diri dengan proses semacam itu sebab untuk menyadari apa yang dinamakan "kesepakatan rohani" semacam tadi, individu harus melintasi batas

[19] *Perselah Pendek ...,* hlm. 1-2.

pemikiran dan hawa nafsu. Perlu digarisbawahi pula bahwa "kesepakatan rohani" adalah lebih dari sekadar konsensus akal karena ia melibatkan pemahaman mendalam atas ruang kebersamaan.

Ketidakseimbangan dan kegalauan yang tertoreh di awal proses pembentukan gerakan bukan hanya disebabkan oleh masa yang penuh kekacauan, melainkan juga karena saat itu masih sedikit dari warga Sumarah yang sudah mengalami kematangan rohani. Kendati demikian, sebagian kaum mudanya merasa sangat yakin Sumarah memiliki arti penting di kalangan luas, bahkan kebanyakan dari mereka memandang langkah menuju organisasi merupakan sarana untuk mewujudkan Sumarah benar-benar "nyata" di mata publik. Meski terganjal, perlahan-lahan mereka akhirnya memahami perlunya penyelarasan kesadaran batiniah terhadap proses yang lebih luas.

Membahas seputar evolusi kesadaran yang bersifat kolektif adalah sesuatu yang rumit. Meskipun cukup sulit untuk menyatakan makna perubahan individual, di sini saya menyuguhkan arti penting dari suatu dimensi yang jauh lebih dalam dari pengalaman pada umumnya, dan sama sekali tidak melibatkan bayang gaib yang memuncak. Dalam hal ini, yang patut dicatat bahwa apa yang dimaksud dengan "kesepakatan rohani" adalah penghalusan kesadaran akan berbagai dinamika dan dimensi yang selalu bergeliat di masyarakat.

Kerumunan orang membangkitkan gaung tersendiri sehingga suasana hati (rasa) sudah barang tentu berbeda ketika sedang menonton pertandingan sepak bola dan saat menghadiri acara perayaan keagamaan. Para pegawai di kantor secara otomatis merasa tersentuh antusiasme atau apatisme dari rekan kerja. Dalam perdebatan juga begitu, orang bisa jadi terpaksa sepakat dengan argumentasi lawan meskipun setelah itu "merasa" ada sesuatu yang salah di dalamnya. Analogi tersebut menggambarkan bahwa penyesuaian rohani terhadap proses kolektif memang harus melibatkan kesadaran dan bukan hanya kesepakatan secara mental, melainkan juga penyelarasan rasa sekaligus. Sebab itulah, pola yang tampak di

permukaan sering dijadikan cerminan dari apa yang bergemuruh dalam batin. Singkatnya, bilamana perasan masih terjerat kebingungan, atau pertemuan berada dalam ketegangan, itu berarti kesepakatan bersama belum tercapai.

Waktu Sumarah masuk ke periode transisi pada 1950, sifat latihan rohani pada level perseorangan juga mengalami perubahan. Banyak para anggota menjadi sadar akan dimensi kolektif dari proses yang tengah berlangsung itu. Bagi para pemula, sujud tampak pada awalnya sebagai solusi permasalahan pribadi. Karena masalah personal mengalami pasang surut dan perlahan terselesaikan maka kesadaran pun menjadi terbuka bagi apa yang terjadi di luar. Keselamatan, penyembuhan, dan kesaktian tampak penting bagi warga Sumarah pada fase pertama. Bimbingan rohani yang datang melalui *pinisepuh* terlihat begitu luar biasa. Waktu itu, para warga cenderung menggantungkan diri pada arahan para pendiri, dan bahkan pamong juga menambahkan bahwa mereka memiliki kesadaran yang terbatas akan apa yang sedang dilakukan.[20] Fase pertama ini dinilai Sichlan, dengan nada yang agak bersenda-gurau, sebagai periode di mana para anggota sibuk bersaing memperebutkan status pamong. Kedudukan ini begitu didamba sebab hanya pamonglah yang punya kedekatan hubungan dengan *pinisepuh*.[21] Sedangkan yang lain mengatakan bahwa latihan individual pada fase pertama melibatkan pamrih dengan mencoba "memaksa" medan sujud atau dalam bahasa Zen, "melawan arus sungai".[22] Latihan-latihan *kanoman* pada saat itu terkesan lebih menyoroti aspek keluarbiasaan sehingga nyaris men-

[20] Lihat Bab 9, No. 51.

[21] Wawancara dengan Sichlan di Ponorogo, Agustus 1973. Sidik Pramono, seorang tokoh senior di daerah itu, bahkan lebih *blak-blakan*. Dia menyebut fase pertama sebagai "pemujaan individu".

[22] Wawamcara dengan Suwondo di Solo, Juli 1973. Suwondo menjelaskan, selama masa-masa awal *pamong* memang secara tipikal menciptakan upaya tertentu untuk membangun suatu "ruang" yang memberi pengaruh kepada mereka yang hadir. Dia menekankan bahwa hal ini sudah tidak terjadi lagi. Latihan awal berkait dengan penekanan akan kehendak hawa nafsu sehingga fokusnya pun berpusat pada chakra tingkat bawah.

dekati ilmu gaib atau klenik. Tema tentang pengalaman kesembuhan dan keselamatan dari mara bahaya memang memenuhi kisah yang tersebar di mana-mana.

Ketergantungan terhadap otoritas dan klenik sejalan dengan suasana perjuangan dan alam pemikiran zaman yang memengaruhi para anggota Sumarah kala itu. Ketika perang berakhir pada 1949, atmosfir pun berubah dan penekanan juga beralih dari perjuangan fisik menuju konsolidasi dan pembangunan alam batiniah. Pada saat yang sama, gelombang baru keanggotaan muda telah mengalami uji pengalaman yang menggiring mereka untuk menyadari bahwa latihan bukanlah sekadar bersifat lahiriah ataupun individual semata, seperti dialami Joyosukarto.

Tepat pada saat itulah Sukino mengalami pewahyuan kali kedua, serta sekaligus menjadi tanda mulainya pergeseran dalam tataran kolektif dan juga pada aspek latihan individual. Bagi para pengamat luar, perubahan ini dapat dipahami sebagai peralihan titik berat dari dimensi gaib ragawi menuju kebatinan murni. Bila dipandang dari pengertian cakra India, hal itu berarti perpindahan titik pusat dari pusar menuju jantung. Dalam bahasa Sufi, perkembangan dari *tarekat* ke *hakikat*, dari pencarian menuju penerimaan kebenaran. Menurut pemahaman fase pertama Sumarah, latihan *kanuragan* para *kanoman* mulai mengalami titik akhir dan beranjak ke penekanan pada latihan sujud *kasepuhan*. Pola kepamongan pun berubah, dari ketergantungan pada *pinisepuh* menuju ke penerimaan tanggung jawab yang lebih besar bagi pamong secara keseluruhan. Ditilik dari sudut pandang pemahaman jenjang kesadaran Sumarah, semua itu melibatkan transisi menyeluruh dari tekad kepasrahan menuju iman yang sejati. Pada saat yang sama dan sejalan dengan perubahan yang terjadi dalam tataran nasional, fokus perhatian kolektif tadi beralih dari 'perjuangan' menuju 'pembangunan'. Dengan kata lain, *sujud perjuangan* Joyosukarto berubah menjadi *sujud pembangunan*.

Pewahyuan kali kedua yang diterima Sukino lebih sulit untuk dimengerti sebagai pengalaman yang jelas nyata daripada yang

pertama. Tetapi, bagi dia pewahyuan itu diwarnai begitu banyak kejadian dan mengandung daya yang luar biasa. Peristiwa tersebut memberikan tanda perubahan pada petunjuk gaib yang dia terima dan terjelaskan pada pengkisahaan yang dia jabarkan. Pengalaman itu terjadi pada dini hari 1 Juli 1949, tak seberapa lama setelah Belanda meninggalkan Yogya. Pada saat itu, Sukino sedang terlelap dan sang istri sedang memasak di dapur. Dia (istrinya) melihat seberkas cahaya mendekati rumahnya, dan menduga bahwa itu adalah sorot lampu *zoeklicht* (Jawa: sokle) pasukan patroli Belanda. Karena takut, ia membangunkan Sukino sambil menceritakan apa yang terjadi. Mendengar keterangan sang istri, Sukino hanya menjawab singkat, "bisa jadi". Keesokan harinya, para tetangga yang juga menyaksikan kejadian itu membenarkan bahwa memang ada *wahyu* (*pulung*) yang sinarnya menerangi bilik rumah Sukino. Mereka menafsirkan peristiwa itu sebagai tanda bahwa anak perempuan Sukino nantinya bakal diangkat sebagai permaisuri Sri Sultan. Mendengar keterangan dari para tetangga, Sukino sama sekali tidak menanggapinya kendati dia sadar bahwa apa yang mereka katakan hanyalah penafsiran luar saja dari pewahyuan yang telah dialaminya malam itu. Bagi dirinya, cahaya itu adalah "Wahyu Iman Suci" yang sinarnya putih berkilau dan hanya satu, lain dari cahaya mahkota yang pernah dia alami pada pewahyuannya yang pertama. Dia menjelaskan bahwa semua itu merupakan pertanda bermulanya penerimaan sabda yang isinya adalah penjelasan dan ajaran yang lebih gamblang dari sebelumnya, serta dimulainya jenjang pemahaman yang lebih tinggi mengenai proses sujud. Untuk seterusnya, perintah rohani yang dia terima menjadi *wewarah* atau himpunan penjelasan yang bersusun puitis.[23]

Sebagaimana disinggung dalam sejarah Sumarah, waktu perubahan dalam tingkatan rohani ini dikaitkan dengan awal terbentuknya organisasi, dan juga didasarkan atas kenyataan bahwa sekian banyak pamong sudah mencapai tataran *iman bulat*. Pada fase

[23] Sukino, "Sedjarah tjekakan ...", hlm. 19-21.

pertama, hampir semua pengalaman Sumarah hanya berkutat pada gerakan fisik, tanggapan rasa yang terjadi dengan sendirinya, dan wicara spontan. Pengalaman tersebut merefleksikan penerimaan realitas secara langsung akan kekuatan yang bersemayam di luar ego, tetapi jarang disertai pengertian akal yang mendalam. Semua itu, dengan kata lain, adalah titik awal bagi perkembangan jiwa yang sesungguhnya, yakni sarana untuk menyucikan dan membangunkan jiwa, namun belum melibatkan kesadaran rohani yang tinggi. Bahkan menurut bahasa Sumarah, pola kepamongan pada fase pertama masih dilukiskan sebagai "imperialistik" karena pamong memasuki pengalaman batin para calon anggota seraya memberikan *wejangan-wejangan* langsung untuk mereka (*nyemak*).[24]

Latihan Sumarah fase kedua sudah melibatkan tingkat kesadaran umum yang di dalamnya para anggota saling berbagi pengalaman akan pengalaman getaran batin. Pamong mulai memahami sifat bimbingan rohani yang mereka lakukan, tidak lagi memasuki ranah batin orang lain sehingga seolah-olah "memeriksa" apa yang terjadi di sana.[25] Namun begitu, hal ini tidak berarti kontak batin terputus karena lebih banyak warga yang sudah menghayati secara langsung apa yang terjadi di dalam sanubari masing-masing. Pada saat itulah, peran dan otoritas kepamongan mengalami perubahan. *Wejangan* sudah tidak lagi tampak sebagai petuah yang harus diterima, tetapi hanya lebih sebagai komentar yang sifatnya umum, dan setiap individu menerapkannya untuk diri mereka sendiri. Maka dari itulah, dengan mulainya fase kedua, penekanan yang ada dalam bimbingan

---

[24] DPP, *Sejarah*, hlm. 55-58. Landasan dasar dari latihan menyimak getaran-getaran batin ini dijelaskan dalam Bab 8.

[25] Sudah barang tentu, sulit untuk menunjuk dengan tepat perubahan-perubahan yang manakah yang dimaksud itu, dan saya tidak ingin membuat segala sesuatunya tampak melebihi dari yang sesungguhnya. Ini merupakan citra "evolusi umum", dan musti diimbangi dengan pengakuan bahwa latihan-latihan yang ada dalam masing-masing fase mengandung semua anasir tentang semua itu. Para individu boleh jadi berada dalam fase yang berbeda, tetapi "fase-fase" tersebut tak lain hanyalah sebuah cerminan kedewasaan kelompok, baik secara kolektif maupun perseorangan. Artinya mereka yang ada di dalamnya tengah mengalami kemajuan personal.

rohani *tidak* lagi mensyaratkan ketergantungan pada otoritas *pinisepuh* atau pamong.[26]

Dalam hal ini, transisi Sumarah menuju fase kedua menjadi cermin dari peristiwa nasional. Setelah kolonialisme hilang dari Indonesia, para penganut mulai beranjak ke titik kesadaran batin atas apa yang tengah terjadi tanpa harus "dilisankan". Sesudah ketegangan-ketegangan pada masa revolusi sampai pada ujungnya, para anggota Sumarah menjadi sadar akan tataran halus yang berada di atas dimensi kuasa yang telah mereka geluti selama periode perjuangan fisik. Dengan berbagai perkembangan yang terjadi pada lingkungan kesadaran itu, pondasi bagi terbentuknya sebuah organisasi menjadi semakin kokoh.

Formasi Organisasi

Pembentukan organisasi merupakan keputusan resmi dari kongres pertama Sumarah yang digelar pada 1950. Banyak pondasi bahkan juga struktur yang terungkap di atas keluar dari pola yang mulai terpancangkan selama akhir tahun 40-an. *Ancer-ancer* Sutadi masih pekat menuansa dalam AD/ART awal yang dirancangkan pada rapat-rapat sebelumnya, dan sekaligus memberi corak kuat pada patokan organisasi yang disahkan setelah 1950.[27] Mereka yang dulunya aktif selama revolusi, termasuk beberapa orang *kanoman*, menjadi pemimpin dalam organisasi yang baru diresmikan itu. Pada saat yang

---

[26] Hal ini secara khusus, ditekankan dalam pernyataan-pernyataan Surono dan Bariunhartono pada kongres pertama 1950 (dalam Soebagyo, *Rentjana Tjatatan* ..., hlm. 13, 18-25).

[27] Sebagai tambahan *Ancer-ancer*, banyak tulisan Sutadi yang mencantumkan AD/ART Pemuda Sumarah Indonesia (Juni 1948); Anggaran Dasar Pagujuban Sumarah Indonesia (Juli 1948—hanya merupakan rancangan); dan rancangan awal AD/ART Pengurus Besar (PB) pimpinan Surono (disiapkan untuk kongres pertama pada Desember 1950). Versi resmi yang lain tentang hal yang sama ada termaktub secara lengkap di dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah*, dan sudah dipublikasikan secara terpisah pada 1966, 1974, dan 1978. Format *Ancer-Ancer* sangat berbeda dari AD/ART yang terkemudian, namun pernyataan-pernyataan yang berkenaan dengan tujuan organisasi serta sifat keanggotaan tetap tidak berubah.

sama, kendati desakan pembentukan organisasi berasal dari kalangan luas, sejumlah besar kalangan dari fase pertama memilih tidak ikut dalam struktur yang baru didirikan tersebut. Meski menghadapi kendala di sana sini, organisasi itu tetap menjadi sarana utama bagi perkembangan Sumarah ke depan. Selama lima belas tahun berikutnya, dinamika organisasi nyaris tidak banyak mengalami perubahan intern sampai terjadinya restrukturisasi pada 1966 yang membawa proses konsolidasi, dan berhasil membawa masuk kelompok-kelompok yang pada 1950 silam tidak ikut bergabung.

Bimbingan rohani yang secara langsung mengarah pada pembentukan organisasi baru tersebut datang melalui Dr. Surono yang kemudian juga menjabat sebagai ketua pertama. Seperti telah disinggung sebelumnya, selama masa pendudukan Belanda, Surono terlibat aktif dalam gerakan bawah tanah (gerilya), berkali-kali berada di garis depan, mengalami interogasi dari pihak aparat kala itu, dan bahkan sempat menjalani proses meja hijau beberapa bulan lamanya. Belakangan, dia mengatakan bahwa peristiwa yang terakhir itu benar-benar meningkatkan derajat penghayatannya terhadap latihan Sumarah, sekaligus sebagai persiapan lahir batin untuk menyongsong datangnya tanggung jawab yang jauh lebih besar dan harus dia pikul.[28] Mengingat pada 1949, yaitu pada kongres pertama yang gagal itu, Surono sudah ditunjuk sebagai pemimpin organisasi. Maka, sudah bisa dipastikan bahwa dirinyalah yang akan memegang peranan organisasi pada tahap berikutnya. Meski demikian, dia menceritakan penerimaan *dawuh* ilahi yang berisi perintah agar membentuk organisasi Sumarah sebagai struktur yang baru, dan sekaligus menjadi ketuanya merupakan sebuah kejutan. *Dawuh* itu sendiri datang padanya pada 8 Maret 1950 saat dirinya sedang sibuk menulis resep untuk para pasien.[29] Kemudian, dia menulis surat kepada Sutadi, memberitahukan pesan yang telah diterimanya. Pada tanggal 8 bulan yang sama, *Pinisepuh* berkumpul di kediaman Sutadi di Solo untuk

[28] Surono, *Pagujuban Sumarah*, hlm. 15-17.

[29] *Ibid.*, hlm. 20-21; diulangi kembali pada saat wawancara.

menguji kebenaran *dawuh* yang telah dialami Surono (dengan sujud bersama). Sehari kemudian, Sutadi mengirimkan surat balasan yang berisi penegasan bahwa apa yang diterima Surono benar. Menurut mereka, pesan ilahiah itu murni dari *Hakiki* dan bukan dari hasrat ego. *Pinisepuh* lantas menyerahkan (*masrahaken*) tugas kepemimpinan kepadanya sembari meminta agar segera dibentuk sebuah organisasi di mana posisi mereka adalah penasihat atau tetap *tut wuri handayani*.[30]

Pada 27 Maret 1950, organisasi baru resmi didirikan dengan nama "Paguyuban Sumarah", dan kepemimpinan pusat berada di tangan "Pengurus Besar" atau disingkat "PB". Para pengurus yang baru terbentuk kemudian mulai menyusun rancangan AD/ART, mendirikan cabang, dan mempersiapkan kongres organisasi yang pertama. Surono tampak begitu berhasrat mem-*pakem*-kan dimensi organisasi dan spiritual Sumarah. Pertimbangan ini terkait dengan kenyataan bahwa situasi yang terjadi pada masa-masa sebelumnya membuat beberapa kelompok lokal menciptakan pola dan pemahaman yang berlainan antara satu dengan yang lain mengenai latihan Sumarah. Oleh karena itu, pantaslah bila Surono merasa bahwa persoalan penting yang tengah dihadapi organisasinya adalah masalah kesatuan sekaligus menyangkut keseragaman. Dia mengakui dirinya sama sekali

---

[30] Gambaran yang lebih luas ada dalam DPP, *Sejarah*; lebih terperinci disuguhkan dalam Sujadi, *Sedjarah Sumarah* ..., hlm. 9. Suhardo yang terlibat langsung melaporkan bahwa dirinya dan Sutadi mengajukan keberatan mereka secara jelas kepada kepemimpinan Surono. Menurutnya ("Sejarah Riwayat ..., Yogya, 1973, hlm. 14), jika Surono menjadi ketua, maka akan terjadi penyimpangan serius dalam cita-cita Sumarah. Meski mereka mengajukan protes, namun Sukino justru mendesak agar semua pihak setuju. Peristiwa ini menjadi permulaan yang buruk bagi proses pengorganiasian. Kalimat Suhardo sebagai berikut: " *Sababipun Pak Hardo lan Pak Tadi sami protes kanti mengunduraken diri: miturut dawuhing Allah 'Yen kang dadi Pengurus Besar Sumarah iku dr. Surono, ing tembe burine Paguyuban Sumarah bakal ngalami penyelewengan, para Pinisepuh lan para Sedulur kang dikersakake ambantu bakal disingkirake saka Organisasi Paguyuban Sumarah dening Pengurus Besare.' Sampun mrambah-mrambah Pak Hardo lan Pak tadi ngaturi pariksa bab dawuhing Allah kasebat nginggil dating Pak Kino, pramila minangka kangge protes saklabeting Konggres Pak Hardo lan Pak Tadi sami mengunduraken diri saking Paguyuban Sumarah Ngayogyakarta. Sabibaring Konggres Paguyuban Sumarah pecah dados kalih, inggih punika Ngayogyakarta lan Surakarta ...*".

tidak memiliki pengalaman organisasi sehingga rancangan AD/ART yang dia ajukan, menurutnya, murni dari proses batiniah. Bahkan struktur kepengurusan dan orang-orang yang nantinya akan menduduki posisi itu, dikatakannya, semua berasal dari proses rasa yang kemudian tertulis dengan sendirinya, tanpa pengaruh alam pikir.[31]

Walaupun menyadari rumitnya permasalahan tersebut, sejarah Sumarah banyak mengisahkan secara terbuka perihal ketegangan yang terjadi ketika proses pengorganisasian. Hal yang sangat nyata adalah penolakan Sutadi dan Suhardo ikut dalam jajaran PB dan beberapa situasi memanas yang mewarnai kongres pertama.[32] Kendati permasalahan seputar itu disinggung, sedikit disertai penjelasan yang gamblang. Menurut beberapa informan, Sutadi dan Suhardo memang telah setuju dengan Sukino yang menyatakan bahwa 1950 adalah saat yang tepat untuk mengorganisir Sumarah secara resmi, tetapi tidak sependapat bila harus Surono yang menjadi ketuanya. Mereka merasa Surono masih terlampau hijau untuk Sumarah, belum cukup matang dalam latihan, dan keputusannya juga belum mantap. Bahkan ditengarai Sukino terpengaruh oleh status pribadi Surono sebagai dokter.[33] Keyakinan Sukino dan kesepakatan dari nyaris semua

---

[31] Karena hal ini menjadi bahan perdebatan di kongres, dan banyak pihak yang merasa AD/ART tidak disusun dengan baik, Surono kemudian menjelaskan panjang lebar tentang proses yang dia alami (dalam Soebagyo, *Rentjana Tjatatan* …, hlm. 36-45).

[32] *Ibid*. Ketika pembahasan dalam kongres sudah jelas, sebagian anggota merasa sangat sulit untuk memahami bagaimana mungkin latihan sujud punya kaitan dengan pembahsan organisasi formal. Perdebatan yang paling mendasar, adalah menyangkut prosedur dan masalah tentang sujud yang berjalin dengan logika. Alih-alih membahas persoalan-persoalan substantif, kongres justru menjadikan masalah tadi sebagai tema utama. Di balik layar, terjadi keretakan antara Sukino (pendukung Surono), dan Sutadi-Suhardo (penentang). Akan tetapi, ini tidak pernah diangkat menjadi bahan diskusi dalam kongres ketika itu, melainkan hanya berada di luar lapisan kesadaran. Menurut catatan Soebagyo, Sutadi hadir dalam kongres tersebut, malah namanya tercantum sebagai pembicara dua kali (hampir semua acara, para pembicara hanya disebutkan tempat asal mereka, kecuali tokoh-tokoh penting). Tapi nyaris seluruh sumber tidak ada yang menyatakan langsung maupun tak langsung tentang hadirnya Sutadi dan Suhardo, meski Suhardo (lihat catatan kaki no. 264 di atas) melaporkan keretakan tersebut terjadi segera setelah kongres dimulai.

cabang Sumarah meruntuhkan mosi keberatan yang diajukan Suhardo dan Sutadi sehingga mandat yang diterima Surono menjadi semakin jelas dan seakan-akan sudah mufakat.

Sutadi dan seluruh cabang Solo pada akhirnya memutuskan tidak ikut serta dalam PB. Selama periode kepemimpinan Surono, istilah "cabang Solo" yang berada di dalam PB adalah sekelompok kecil saja yang beranggotakan puluhan orang. Jadi, bukan sekian ratus pengikut Sutadi yang tersebar di daerah kota dan pelosok desa. Sedangkan Suhardo, sekembalinya dari Jawa Timur, justru tidak memiliki basis regional di Yogya dan bahkan mengumumkan dirinya sudah tidak aktif lagi. Sebenarnya, yang dimaksud "tidak aktif" itu adalah dalam PB, bukan dalam urusan ke-Sumarah-an sebab Suhardo masih terus memimbing sebagian besar anggota keturunan Cina di Muntilan yang juga berada di luar PB. Dia juga masih berhubungan karib dengan Sukino dan kelompok Solo-nya Sutadi.[34] Kelompok Sumarah lainnya tidak mau bergabung dengan PB, namun alasan-alasan yang mendasarinya berbeda. Kelompok Martohandoyo di Ponorogo tidak pernah mau bergabung dengan PB; kelompok Tegal

[33] DPP, *Sejarah*, hlm. 67-68, tidak memungkiri adanya ketegangan dan keretakan itu, termasuk tentang fakta bahwa Sukino tidak mendapatkan persetujuan dari *Pinisepuh* lain mengenai masalah kepemimpinan PB. Akan tetapi, dokumen itu tidak memberi keterangan rinci maupun penyelesaian atas persoalan yang mengemuka tersebut. Paling-paling hanya menyatakan bahwa para *Pinisepuh* melakukan uji kebenaran lewat sujud bersama untuk memastikan *dawuh* yang diterima Surono. Dari tiga orang, dua yang menolak mendukungnya. Satu-satunya penafsiran yang mungkin atas hal itu adalah pihak *Pinisepuh* sepakat dengan substansi "dawuh" yang diterima Surono, yaitu sudah saatnya Sumarah diorganisir, tetapi bukan berarti Surono yang harus menjadi ketuanya. Pada 1973 di Yogya, Martowignio menyatakan bahwa Suhardo dan Sutadi merasa Sukino sudah "terpengaruh" oleh tingkat pendidikan Surono dan status sosial yang disandangnya. Komentar tersebut sama sekali bukan merupakan dukungan atas opini yang terlanjur berkembang.

[34] Wawancara dengan Martosuwignio di Yogya, Juni 1973. Setelah Suhardo memutuskan bergabung dengan PB pada 1957, dia menjadi penghubung bagi kelompok Solo. Dari masa itu sampai bersatunya kelompok Yogya dan Solo pada 1966 terus-menerus terjadi proses negoisiasi, yang seringkali tidak berjalan mulus, lewat figur Suhardo. Peristiwa itu terdokumentasi dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah*, bermula dengan laporan tentang bergabungnya Suhardo dengan PB (Vol. V, hlm 70-71) dan juga pembahasan tentang surat-surat Sri Sampoerno menyoal organisasi pimpinan Surono pada 1962 dan 1963 (Vol. VI, hlm. 262-263, 283-284).

bahkan juga kehilangan kontak dengan rekan Sumarah mereka yang ada di wilayah lain (hubungan baru terjalin kembali pada pertengahan 70-an); dan banyak kalangan dari fase pertama yang terpencar-pencar masih melanjutkan latihan dengan gayanya masing-masing. Dalam banyak hal, penolakan untuk ikut serta dalam PB tersebut mencerminkan keberatan yang sangat mendasar terhadap organisasi; tidak puas terhadap pribadi Surono; dan enggan menerima adanya otoritas yang lebih tinggi.[35] Munculnya beberapa tendensi keterbelahan itu berakar dari pola-pola *kebatinan* lama dan paralel dengan proses pembagian yang berlanjut di tubuh negara Indonesia.

Kendala awal yang terjadi pada proses konsolidasi organisasi tadi dilihat sebagai refleksi dari masalah nasional ketika itu: berlanjutnya kuasa Belanda atas Irian Barat, dominasi Belanda terhadap ekonomi Indonesia pasca-1950, dan pengaruh ideologis asing dalam beberapa partai. Ketika kelompok Tegal memutuskan kembali ke Sumarah pada 1976, seorang tokoh Sumarah di Jakarta menganggap proses itu punya kaitan dengan peristiwa aneksasi Timor Timur.[36] Ketegangan dan konflik intern yang sama agaknya terus berlangsung di tingkat personal di mana upaya menyatukan kadang kala malah menimbulkan ketimpangan di sana-sini, dan justru menggiring mun-

[35] Dalam banyak hal, seperti kelompok Joso di Yogya misalnya, relasi dengan PB masih kelihatan *adem-ayem* sekalipun Joso menolak ikut serta (wawancara dengan Sutardjo di Jakarta, Juli 1973). Sutardjo sendiri ikut Sumarah *via* Joso dan kemudian bergabung dengan PB. Puguh menjelaskan terwujudnya kembali jalinan "Sumarah" yang pernah terputus di Tegal (wawancara, Juli 1976). Di daerah itu, Pak Agus yang merupakan salah seorang murid awal Sutadi mendirikan organisasi barunya yang disebut "Prabawa". Kemudian pada 1975, dia mulai menjalin kontak dengan Sumarah lewat SKK. Akhirnya, ia memutuskan untuk menggabungkannya —meski mengalami kesulitan, proses penyatuan itu terus berlangsung.

[36] Wawancara dengan Puguh di Jakarta, Juli 1976. Paralelisme peristiwa semacam itu bisa diperluas lagi dan setiap prosesnya melibatkan kegamangan tentang aspek mekanis yang mewarnainya. Ketika pemimpin kelompok Prabawa, yaitu Agus, secara prinsip menerima kesepakatan tentang penggabungan itu, dia kemudian resmi membubarkan organisasinya. Dipandang dari tilikan Sumarah, tampak bahwa Prabawa tidak memiliki eksistensi legal. Artinya bahwa kendati melakukan penggabungan dengan Prabawa, Sumarah tetap harus membangun sebuah cabang "baru" di Tegal. Sama halnya dalam kasus Indonesia: saat pihak Portugis "melepaskan" Timor Timur, wilayah itu tidak punya pondasi bagi perkembangan-perkembangan internal masa berikutnya.

culnya hal-hal baru yang lepas dari kelaziman, atau apa yang kemudian disebut "evolusi" dalam tubuh Sumarah. Beberapa masalah personal yang terjadi selama fase kedua itu sering dinilai sebagai dampak dari ketidakmampuan dalam melakukan proses peralihan dari fase satu ke fase dua. Jika ditilik dari keadaan yang lebih luas, kondisi itu sama persis dengan kegagalan nasional dalam mencapai kemerdekaan yang benar-benar utuh.[37]

Peristiwa pengepingan yang sulit disatukan terus berlangsung setelah Sutadi dan Suhardo menyatakan absen dari organisasi. Orang yang ikut bergabung dengan PB begitu menyadari bahwa sikap kedua *pinisepuh* itu menimbulkan rasa kehilangan yang sulit diatasi dan membuat Sumarah menjadi tidak utuh. Pada pertengahan 1956, saat fase ketiga dari latihan spiritual Sumarah dimulai, Suhardo menerima petunjuk batin agar dirinya turut serta dalam PB. Dalam penegasannya atas apa yang diterima Suhardo, Sukino memerintahkan sahabat lamanya itu untuk mengambil langkah menuju upaya penyatuan dengan membawa serta Sutadi dan kelompok Solo kembali ke arus utama Sumarah. Kemajuan ke arah itu kemungkinan besar berhasil, tetapi Sutadi tutup usia pada Januari 1958. Proses yang belum usai tersebut semakin jauh dengan munculnya pengganti Sutadi, yaitu Sri Sampoerno, yang boleh terbilang tidak simpatik terhadap PB sehingga Solo tetap terpisah sampai 1966.[38]

Selama periode pemisahan itu, terjadi banyak ketegangan antara kelompok Yogya dan Solo. Pengikut Sutadi menyatakan keberatan

[37] Surono mempertalikan antara pengalaman individual akan "evolusi" dan ketidamampuan membuat transisi dari fase dua ke fase tiga (dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah* Vol.V, hlm. 171). Di Ponorogo, Sichlan menggambarkan pengalaman evolusinya sendiri antara 1950 dan 1952 (wawancara, Agustus 1972). Pada saat itu, dia merasa kehilangan kemampuan untuk merenungkan dan menemukan makna sebab kendati terus menghadiri acara, dia merasa kantuk berat, bahkan selalu tertidur pulas. Ia mengkaitkan apa yang dia alami itu, sebagai akibat dari keterlibatannya membangun gerakan Sumarah tingkat regional.

[38] Pandangan ini, murni dari saya pribadi karena menurut perspektif PB dan DPP ada hal yang berlawanan dengan apa yang saya kemukakan. Meski demikian, mereka sama-sama memandang keretakan tersebut dengan rasa penyesalan. Suhardo mengomentari keikursertaannya ke PB dari 1956 hingga 1966 dalam "Sejarah Riwayat ...", hlm. 15-

atas cepatnya proses perkembangan PB yang dinilai kurang matang. Mereka merasa kepemimpinan Surono hanya menghasilkan peningkatan jumlah anggota, dan pengakuan status pamong sering terlampau dini. Menurut sudut pandang mereka, kenyataan itu sama artinya mengorbankan kualitas dan kedalaman rohani demi pencapaian kuantitas warga semata.[39] Di wilayah seperti Semarang misalnya, ketegangan seputar masalah tersebut bahkan tampak begitu kasat mata. Ketika kelompok Sumarah didirikan di kota itu pada 1950, baik PB maupun kubu Solo sama-sama mengirimkan pamong untuk membantu. Martosoewignio dikirim dari Magelang oleh PB, sedangkan Sri Sampoerno diutus oleh Sutadi dari Solo. Kadangkala, mereka berdua mengadakan pertemuan yang bernuansa aneh di kediaman Darso di Semarang. Pada akhirnya, kelompok Solo berhenti melakukan penekanan, tetapi beberapa orang tokoh Semarang, khususnya Sardjoe, tetap menjalin hubungan yang kuat dengan Solo ketimbang Yogya—kendati cabangnya telah berafiliasi dengan PB.[40]

Di mana-mana, seperti di sejumlah wilayah Jawa Timur, para anggota terkemuka dari organisasi PB, seperti Dr. Toha dan Soerjopramono di Surabaya memiliki simpati yang kuat pada Sutadi dan menjalin hubungan karib dengan kelompok Solo.[41] Hal serupa juga dilakukan oleh pengikut Suhardo dari Muntilan. Saat Suhardo menyatakan diri bergabung dengan PB pada 1956, mereka pun turut

16. Lihat juga catatan kaki no. 268 di atas. Masalahnya adalah: baik Surono maupun Sri Sampoerno keduanya tidak punya waktu banyak untuk saling berhubungan.

[39] Wawancara dengan Sri Sampoerno di Solo; dengan Suhardo di Yogya, Oktober 1972. Sri dan Suhardo mendukung pandangan bahwa kelompok Solo secara konsisten lebih menekankan pada aspek kesadaran.

[40] Ini didasarkan atas wawancara dengan empat tokoh penting: Sri Sampoerno, Martosuwignio, Sudarso, dan Sardjoe. Orang terakhir ini, bahkan bersikeras bahwa kendati mengikuti arahan Sutadi dan bergabung dengan kelompok Yogya, dia secara pribadi tetap berorientasi Solo (wawancara di Semarang, Juli 1973). Seperti Sutadi, Sardjoe merupakan aktivis PNI dan BKKI dan lebih suka meminimalisir afiliasi organisasional dengan Sumarah. Harus digaris-bawahi bahwa ketegangan seputar masalah pengorganisasian tidak hanya terpusat di Solo—yang mana pada masing-masing kelompok lokalnya, kedua pandangan tadi terbebarkan.

[41] Wawancara dengan Dr. Toha dan Suryopramono di Surabaya, Agustus 1973. Keduanya ikut latihan Sumarah pada fase pertama dan sama-sama merasa tidak punya hasrat

serta. Bagaimanapun, penyatuan dengan kelompok PB lokal akhirnya mengalami kegagalan sehingga mereka menarik diri dan kembali berafiliasi dengan Sutadi. Jika para pengikut Suhardo sebagian besar adalah orang berbasis kota, keturunan Cina, dan terpelajar, kelompok PB di Muntilan justru sebaliknya. Mereka kebanyakan berasal dari desa, orang Jawa, dan berpendidikan rendah. Tak pelak lagi, tendensi sosial dan rohani ikut memperlebar jurang keterputusan itu.[42] Meski ketegangan terus berlangsung, kubu Solo dan Yogya senantiasa menjalin hubungan satu sama lain. Kontinuitas yang sifatnya perorangan ini nantinya punya arti penting, yakni ketika kelompok Solo mulai bergabung kembali dengan arus besar Sumarah pada pertengahan tahun 60-an.

Dilihat dari perspektif Sukino dan Surono (PB), tidak dapat disangsikan lagi bahwa "mereka yang tidak ikut" (dalam PB) telah memutuskan diri dari serangkaian perkembangan penting. Bahkan hubungan perorangan pun tidak tampak sebagai pengganti keanggotaan resmi. Kendati masalah tersebut akhirnya berkembang di dalam tubuh PB, para anggota Sumarah pada umumnya sepakat bahwa mereka yang masih berada di luar organisasi "tidak merasakan" perkembangan-perkembangan penting dalam kesadaran. Dari sudut pandang PB, selalu ada hubungan langsung antara konsolidasi organisasi dan perkembangan rohani. Peristiwa yang terjadi di tataran sosial dihayati sebagai refleksi peningkatan kesadaran yang datang bersamaan dengan transisi menuju latihan rohani fase kedua, dan kemudian fase ketiga. Peralihan tersebut dialami melalui penyaksian kolektif akan *Hakiki* pada kongres yang digelar dari 1950 hingga 1958. Dari itulah, mereka yang berada di luar organisasi biasanya

untuk bergabung dengan PB. Dia baru berafiliasi dengan organisasi itu pada 1966, saat Sukino memintanya untuk membantu kinerja Dewan Pertimbangan. Sedangkan Dr. Toha merupakan bagian dari PB, tapi itu hanya karena cabang lokal Surabaya mencantumkan namanya saat dia pindah dari Solo pada 1952. pada awal tahun 60-an, dia putus dengan Surono. Baik Dr. toha maupun Suryopramono tidak menekankan keanggotaan PB, dan hanya merefleksikan orientasi mereka terhadap Sutadi dan latihan gaya Solo.

[42] Wawancara dengan Martosuwignio di Yogyakarta, Juni 1973.

tidak merasakan kebersamaan dalam penyaksian kolektif maupun partisipasi dalam berbagai perubahan kesadaran yang sifatnya implisit. Menurut pandangan PB, kelompok yang berada di luar organisasi cenderung tampak statis dan masih tetap berkutat pada latihan kejiwaan fase pertama, seperti saat pertama kali mereka ikut Sumarah.[43]

Hubungan antara *Hakiki* dan organisasi merupakan sesuatu yang fundamental dan sukar dipahami. Ditilik dari perspektif Sumarah, tidak mungkin dipahami kecuali bila didasarkan pada kesadaran langsung melalui pengalaman akan hal tersebut. Pengertian yang menyeluruh tentang dinamika proses yang tengah berlangsung hanya mungkin dicapai lewat latihan. Walaupun penjelasan panjang lebar mengenai persoalan itu tidak mungkin dipaparkan di sini, satu hal patut dicatat adalah peristiwa yang terjadi pada setiap kongres Sumarah memberikan tanda adanya sifat hubungan tadi. Sebagaimana sudah jelas terungkap, kongres tersebut bukan merupakan peristiwa sujud semata. Beberapa konflik yang sifatnya laten menjadi tampak nyata pada setiap kongres dan menciptakan kondisi yang mendorong mereka menuju tingkat kepasrahan yang lebih tinggi. Juga, tidak bisa lagi disangsikan bahwa proses ini menggiring Sumarah ke penyaksian yang lebih mendalam tentang bagaimana Kebenaran berkaitan dengan struktur sosial. Satu hal yang menarik adalah, baik penjelasan Sumarah masa kini maupun masa sebelumnya tidak pernah ada kongres yang tidak menyinggung peristiwa tersebut. Apa yang

[43] Hal ini sudah dijelaskan secara gamblang dalam dokumen-dokumen dari periode PB, dan juga tampak pada sikap yang ditunjukkan setelahnya. Paling tidak sampai saat ini, terasa bahwa kelompok Solo tetap melanjutkan gaya latihan fase pertama. Sukino secara tersirat, merefleksikannya dalam surat yang dia tulis untuk Sri Sampoerno tertanggal 27 Desember 1969. Ia me-*wanti-wanti* Sri terhadap penggunaan istilah, semacam '*kawruh*', sebab akan membuat orang memahaminya dalam pengertian Kejawen tradisional. Komentar ini, dinyatakan pada saat kebatinan masih terlampau defensif mempertahankan posisinya, sedangkan negara sangat sensitif terhadap yang namanya *klenik*. Akan tetapi, suasana tersebut menjadi berubah pada tahun 70-an. Ironisnya, pada upacara peresmian *Pendopo* yang dibangun didepan rumahnya, DPP justru memperingati peristiwa pewahyuan Sukino dengan sebuah tulisan: '*Nata Kawruh Sanggem Manunggal*' (yaitu *surya sengkala* untuk 1935). Upacara itu sendiri digelar pada 1975 (DPP, *Tuntunan* ..., hlm. 8).

terjadi telah dianggap sebagai pelajaran bagi Sumarah dan semakin meningkatkan kesadaran kolektif mereka.[44] Namun begitu, semua itu seluruhnya tergantung pada sikap mawas diri dan perenungan.

Kongres pertama organisasi Sumarah digelar di Yogyakarta pada 25 dan 26 Desember 1950. Pada perhelatan itu, terjadi dua peristiwa yang memanaskan suasana. Pertama, ketidakhadiran Sutadi dan Suhardo. Kedua, perdebatan panjang mengenai bagaimana mengatur agenda kongres, khususnya menyangkut AD/ART. Kongres itu sendiri terbagi dalam tiga acara inti, yaitu sesi tanya jawab, pembahasan AD/ART, dan pemilihan para pengurus. Selain itu, dalam konsep acara juga dicantumkan tentang pembahasan soal revisi AD/ART dan meminta pernyataan tertulis bagi masing-masing cabang yang mengaku turut serta dalam PB.[45]

Setiap acara diawali dengan sujud dan ditutup oleh petuah Sukino. Pada keseluruhan acara kongres, peran yang dimainkan Sukino sangat kecil. Dia hanya memberikan *wejangan* pada setiap sujud penutup yang isinya menyinggung berbagai masalah yang telah dipertimbangkan dan juga memberi arahan konkret untuk sujud

---

[44] Transkripsi beberapa catatan lapangan sudah bisa dijadikan sumber yang diyakini kebenarannya, bahkan sebelum lazim digunakannya alat perekam dengan *tape-recorder*. Dalam studinya, Nina Epton menyinggung tentang sebagian orang yang merekam wicara Sukino di Loji Kecil di Yogya dan juga tentang kesabaran mereka ketika melakukannya, lihat *Magic and Mystic of Java*, (London: 1974), hlm. 205. Rekaman yang masih disimpan Soebagyo, dan juga milik Suwondo, tidak mungkin terbiaskan atau terselewengkan untuk kepentingan tertentu. Sebab dalam rekaman itu tidak mengandung sesuatu yang dirahasikan atau resmi, bahkan di sana benyak sekali berisi bahasan yang sifatnya informal dan *blak-blakan*. Masing-masing dokumen biasanya tidak menyuguhkan tingkat keterperincian yang sama antara satu dengan yang lain, bahkan sejarah versi DPP juga tidak terkesan menyembunyikan persoalan yang dihadapi Sumarah. Karena itulah, saya merujuknya terus-menerus dan bagi saya tulisan itu menjadi 'pelajaran-pelajaran' yang berharga. Sayangnya, tulisan itu tidak menggali lebih dalam tentang permasalan-permasalahan itu dan hanya didasarkan pada latihan Sumarah yang tidak pernah menganggap resolusi mental atau pembeberan 'fakta' sebagai penyelesai masalah. Berbagai problematika yang timbul, justru hanya dipandang sebagai cerminan ketidaksetujuan atas fakta yang terjadi, yaitu kegagalan untuk tetap terpusat dan menyatu rasa dalam sujud.

[45] Rancangan ini, termasuk catatan tentang hal tersebut, merupakan kumpulan tulisan Sutadi.

tertentu. Selain menjabat sebagai ketua umum PB, Dr.Surono juga memegang posisi ketua kongres. Para wakil dan peninjau yang hadir dalam kongres itu datang dari 12 cabang dan 2 ranting Sumarah. Secara keseluruhan, jumlah anggota yang tercatat pada saat itu adalah 3262 orang dan 147 di antaranya berstatus pamong.[46] Hal yang berkaitan dengan prosedur organisasional diputuskan melalui mekanisme pengambilan suara (satu cabang satu suara), sedangkan perkara yang menyangkut soal prinsip diselesaikan lewat jalur konsensus, yaitu penghayatan bersama akan *Hakiki*.[47]

Sejarah resmi Sumarah mengaitkan panasnya suasana kongres dengan gagalnya para anggota untuk tetap bersatu selama pembahasan berlangsung. Alih-alih demikian, mereka justru terkesan begitu kuat bersandar pada pendapat pribadi ketimbang melalui penyesuaian kejiwaan.[48] Wakil-wakil yang hadir, khususnya dari Solo dan Ponorogo malah gigih melontarkan berbagai pertanyaan kepada Dr. Surono. Meski dia mampu memberi jawaban yang memuaskan, berkali-kali ia harus tenggelam dalam perdebatan sengit. Akibatnya, beberapa orang *sesepuh*, khususnya Sukeno dari Madiun dan Bariunhartono dari Yogya terpaksa angkat bicara. Bersama-sama dengan Sukino dan Surono, mereka mengeluarkan pernyataan yang sangat penting untuk kongres, yaitu menjelaskan soal basis organisasi dan mengajak semua pihak agar menyadari akan tujuan dibentuknya organisasi Sumarah.

---

[46] DPP, *Sejarah*, hlm. 69. Dalam kongres pertama ini, perbedaan antara keanggotaan *Kanoman* dan *Kasepuhan* sudah berakhir sehingga tidak ada lagi ambiguitas dalam soal tentang apakah mereka perlu memasukkan jenjang kedua prinsip *beatan* apa tidak. Dalam laporan pembukaannya, Surono menjelaskan bahwa jumlah total keanggotaan PB adalah 12 cabang dan 25 ranting, seperti yang tertera dalam daftar hadir. Mereka secara resmi sudah tergabung ke dalam PB sebelum kongres berlangsung (dalam Soebagyo, *Rentjana Tjatatan* ..., hlm. 6). Dengan demikian, wilayah Solo atau kelompok-kelompok lain yang memilih berada di luar struktur PB sudah jelas tidak termasuk didalamnya.

[47] Masalah ini dijelaskan dalam Soebagyo, *Rentjana Tjatatan* ..., hlm. 38-39; juga dalam DPP, *Sejarah*, hlm. 76-77. Kedua sumber itu, menyinggung soal kesulitan-kesulitan dalam mencapai mufakat.

[48] DPP, *Sejarah*, hlm. 76 Sujadi, "Sedjarah ...", hlm. 9. Sujadi memaparkan 'getaran-getaran kasar' sebagai suatu cerminan atas kenyataan bahwa para anggota tidak mampu melakukan sujud sembari berbicara.

Bariunhartono menyatakan, komentarnya sebagai tanggapan atas pertanyaan yang menyerang basis otoritas Surono, yang menurutnya para pengurus sudah memegang skenario kongres terlebih dulu dengan tidak memberikan ruang untuk diskusi dan revisi. Persoalan ini muncul sebagian karena cabang-cabang diwajibkan memberi surat tanggapan secara tertulis, padahal agenda kongres sendiri datang terlambat sehingga sejumlah cabang tidak punya kesempatan untuk mempertimbangkannya.[49] Bariun menanggapinya dengan sebuah pernyataan yang menegaskan bahwa perkembangan yang menggiring ke arah kongres sudah ditentukan oleh *Hakiki*, dan individu-individu yang terlibat di dalamnya tidak punya pilihan lain kecuali mengikuti. Dalam pernyataannya dia menjelaskan (dalam kesimpulan):

> ...bahwa gerakan menuju organisasi merupakan sebuah tanggapan yang tidak bisa ditawar-tawar lagi terhadap masa yang tengah berubah dewasa ini. Spiritual tradisional mensyaratkan ketundukan pada bimbingan kyai atau guru, orang seperti Sukino. Kemerdekaan membuka jalan menuju era demokrasi dan zaman organisasi sehingga Sumarah *harus* mengorganisir diri agar jelas di mata khalayak bahwa ia bukanlah *paguron* (perguruan ilmu *klenik*). Karena latihannya terfokus pada kalbu maka perkembangannya sudah tentu mengikuti petunjuk batiniah langsung dan bukan berasal dari arahan ekstern.

Ini berarti bahwa saat Bariun dan para *sesepuh* Yogya lainnya bertemu Sukino untuk membahas *dawuh* yang diterima Surono, apa yang mereka lakukan bukan berdasarkan pada apa yang mereka "pikir itu benar", melainkan lebih mengikuti petunjuk meski maknanya tidak secara langsung terbabar gamblang. Bagi mereka pada saat itu, adalah masuk akal bila tindakan-tindakan yang diambil Surono dikatakan benar sekalipun yang bersangkutan kurang memiliki pemahaman rohani yang dalam tentang arti penting semua itu. Itulah mengapa kendati nantinya para *sesepuh* akan menyerahkan sepenuhnya tanggung jawab organisasi kepada Surono, mereka masih

[49] Dalam Soebagyo, *Renjana Tjatatan ...,* hlm. 16-17. Para wakil dari Solo sangat gigih mengajukan keberatan mereka atas persoalan ini.

berkeinginan untuk tetap aktif sebagai pamong, baik di dalam maupun *untuk* organisasi yang dipimpin Surono. Bariun lebih lanjut menekankan bahwa organisasi adalah sekadar sebuah alat bagi jiwa belaka, bukan sebentuk kekuatan untuk memaksanya tunduk.[50]

Sukino juga secara spontan menanggapi pertanyaan perihal mengapa struktur kepemimpinan PB terlampau dipenuhi pamong ketimbang *kanoman.* Komentarnya menekankan pada arti penting keseimbangan antara ranah batin dan lahir. Dia menjelaskan bahwa aktivitas organisasi pada dirinya sendiri adalah proses rohani, bukan hanya piranti tambahan bagi proses tersebut, seperti dipikirkan sebagian pemimpin pemuda masa lalu. Kepemimpinan mereka sudah tidak mampu menjalankan tugasnya, sedangkan kepemimpinan yang baru akan memikul tanggung jawab yang lebih besar untuk menerima petunjuk demi rohani bangsa. Agar peran yang dimainkan sukses, mereka harus menjadi alat bagi jiwa. Dengan menyitir kisah wayang, Sukino mengambil contoh hubungan antara Kresna dan Arjuna dalam *Bhagavadgita*. Dalam cerita itu, Kresna, sebagai simbol jiwa, membimbing Arjuna sekalipun di medan pertempuran. Menurut Sukino, Sumarah tidak dapat berfungsi sebagaimana layaknya kebanyakan organisasi lain. Jika para peserta kongres menafsirkan kemerdekaan sebagai hak mengungkapkan hawa nafsu maka pengambilan keputusan akan didasarkan atas nalar dan emosi sehingga hasilnya adalah kekacauan yang didominasi semangat yang meluap-luap. Menyinggung perdebatan dan kasak-kusuk yang mewarnai kongres, dia berkomentar bahwa setiap orang perlu menggunakan kesadaran lahir dan batin sepenuhnya dan sekaligus. Menurutnya, yang dinamakan penyelarasan terhadap realitas batiniah dan lahiriah bukan berarti melakukan sujud dulu dan kemudian berpikir, bukan pula kesadaran yang masing-masing bernilai 50%. Sebaliknya, dibutuhkan kesadaran yang bernilai 100% baik di dalam ranah batin maupun lahir. Dengan alasan inilah, dia berpendapat bahwa para pemimpin Sumarah memerlukan kemajuan secara rohani daripada sekadar pintar dalam berorganisasi.[51]

[50] *Ibid.,* hlm. 18-25.

Surono sendiri menerangkan beberapa masalah penting. Dia menjelaskan pemahamannya tentang mengapa kongres mesti berkaitan dengan *Hakiki* sebagai otoritas rohani tertinggi dalam Sumarah. Dia mengatakan, meskipun dirinya sanggup menceritakan pengalamannya pribadi, seperti bagaimana ia menentukan struktur dan kepengurusan PB, hanya Sumarah secara keseluruhanlah yang bisa menjamin bahwa itu memang *Hakiki.* Akan tetapi, proses tersebut tidak melibatkan keyakinan atau penerimaan atas otoritas begitu saja sebab setiap orang harus mengalami Kebenaran untuk dirinya sendiri melalui sujud. Keputusan yang dihasilkan kongres memang mutlak, namun semuanya harus membutuhkan penegasan melalui sujud terlebih dahulu dan bukan hanya sekadar hasil musyawarah. Dia mengatakan:

> Meskipun Hakiki, harus djuga dibuktikan. Sebab, semua Hakiki dalam hal ini kita pun harus membuktikan. Tidak hanja schema2 tadi lantas dipertjaja sadja. Berlainan dengan agama, belum pernah tahu (tetapi sudah pertajaja) manakah Tuhan itu. Bapak Sukino sendiri djuga memintakan persetudjuan dengan kita orang. [52]

Seperti pernah dilakukan Sukino dulu, Surono menjelaskan bahwa selama fase kedua telah terjadi kesalahpahaman menyangkut otoritas. Para warga Sumarah berpikir istilah "trimurti" berarti "Sukino, Suhardo, dan Sutadi" seolah mengharap *Hakiki* akan mengalir melalui ketiga tokoh itu. Kini, dengan masuknya Sumarah ke fase dua, menjadi jelas bahwa baik *trimurti* maupun sumber *Hakiki* adalah dari alam batin. *Trimurti* dengan demikian berarti pikiran, hati, dan jiwa (*angen-angen, rasa, budi*). Lewat sujud batin sejati, warga Sumarah akan mulai merasakan Kebenaran bagi diri mereka sendiri, dan tidak lagi berbantah tentang otoritas atau bergantung pada pihak lain.[53]

---

[51] *Ibid.*, hlm. 31-35. Intisari dari pernyataan Sukeno juga termaktub dalam DPP, *Sejarah,* hlm. 71-72.

[52] Soebagyo, *Renjana Tjatatan.,* hlm. 38.

Tidak semua yang hadir di kongres memahami sepenuhnya akan fungsi kolektif dari *Hakiki*, bahkan mereka justru merasa jauh darinya. Akan tetapi, orang yang mengerti mampu menunjukkan berbagai ujian yang dapat menyakinkan pihak lain. Bagi mereka, peristiwa yang terjadi di kongres itu pada dirinya sendiri sudah merupakan ujian kebenaran. Para tokoh Sumarah boleh jadi adalah pribadi yang menerima *Hakiki*, dan bahkan menyadari bahwa ia punya sambung kait dengan kenyataan secara keseluruhan. Namun demikian, kendati semua pihak mengalaminya secara langsung, petunjuk rohani tetap sulit dibuktikan. Keterangan gamblang dari kongres nantinya bakal menjadi otoritas tertinggi dalam Sumarah sehingga tidak ada yang namanya klaim individual terhadap otoritas tersebut. Kebenaran bisa jadi bersemayam dalam suatu latar yang berada di luar kesadaran ego, dalam suatu dimensi yang dapat diterima dengan cepat oleh sebagian orang, namun penerapannya tetap tidak akan tercerai dari pengalaman nyata atau kenyataan kehidupan semua orang.

Pada praktiknya, hal itu tidak berarti setiap orang yang hadir di kongres mesti mampu menggenggam "kebenaran absolut". Apa yang harus dilakukan hanyalah merenungkan lewat sujud, menyelaraskan rasa terhadap berbagai permasalahan yang dihadapi, dan menyatakan apa yang dirasa benar bagi dirinya. Jawaban yang diperoleh kemudian menjadi pembimbing yang memberi arahan apakah keputusan yang dicapai dan petunjuk yang diterima itu sudah benar atau tidak. Meskipun sujud sama-sama terbuka terhadap proses yang tengah berlangsung, ia tidak mensyaratkan adanya suatu keselarasan yang diidealkan. Betapapun jamaknya kesadaran individual akan proses ini, dasarnya sudah dijelaskan di dalam kongres pertama itu. Setiap konferensi atau kongres berikutnya dipandang sebagai suatu tataran demi penyebaran kesadaran kelompok, dan basis aktivitas organisasi adalah pengalaman bersama dalam sujud. Dengan demikian, yang menjadi patokan bukanlah otoritas individu, serangkaian ajaran, maupun peraturan yang digariskan.

[53] *Ibid.,* hlm. 13.

Dari prinsip dasar ini, Sumarah menekankan bahwa organisasi tak lebih dari sebuah sarana untuk melancarkan jalan bagi prosesnya, dan merupakan agen untuk memudahkan warga menjalin hubungan secara lahiriah. Baginya, organisasi bukanlah sumber mata air bagi latihan rohani, melainkan hanya sekadar refleksi lahiriah dari kesadaran kolektif para warga. Ini berarti, dengan logika yang sama, semuanya terkait dengan ranah rohani, yaitu bahwa di dalam urusan organisasi setiap langkah tidak bisa dipisahkan dari jiwa. Secara tersirat, sekalipun aspek lahir pada lazimnya mendominasi, tujuannya adalah untuk mensenyawakannya dengan aspek rohaniah. Jadi, yang sedang diorganisir lewat kongres atau konferensi tadi bukanlah *latihan* (*panguden*), melainkan *warga*.[54]

Karena pemahaman dan penerimaan para peserta dalam kongres pertama mengalami pasang naik, perdebatan dan ketegangan yang mewarnai akhirnya surut. Pembahasan tentang segala prosedur organisasi juga demikian, tetapi ini bukan disebabkan mereka telah diselesaikan secara formal, melainkan karena kemufakatan yang tumbuh dari kesadaran tadi membuat prosedur itu sendiri menjadi tidak relevan. Kesepakatan pun pada ujungnya menjadi tidak sempurna. Pada tahap akhir kongres, ketika delegasi kepemimpinan PB kian menjelang, wakil Solo meminta waktu untuk menyampaikan pandangan mereka. Bisa diterka bahwa pandangan kelompok Solo, bagaimanapun, sudah sangat dimaklumi sehingga tidak mengejutkan bila ternyata hanya dua suara saja yang mendukung mereka.[55] Pada akhir kongres, kepemimpinan Surono mendapat dukungan kuat, AD/ART yang sempurna, dan struktur yang jelas. Bukan hanya itu. Selain pembentukan kepemimpinan dan kesepakatan terhadap struktur, kongres tersebut hanya melalui sejumlah kecil resolusi. Bersama

[54] *Ibid.,* hlm. 26, 33-34. Analogi ini, yang digunakan selama tahap awal proses pengorganisasian, sampai pada saya dari Ibu Siswono saat wawancara di Magelang, Juni 1973.

[55] *Ibid.*, hlm. 45. Suara tersebut berjumlah 12 sedangkan untuk Solo hanya 2. Pada awal-awal kongres sudah terjadi perdebatan yang cukup alot mengenai prosedur AD/ART (hlm.35-41). Saat itu kelompok Solo ternyata juga berada di pusat pergolakan, kendati

dengan penentuan rutin untuk meningkatkan efesiensi kinerja dan melakukan standarisasi pola lokal, terdapat beberapa resolusi untuk meninjau ulang status semua pamong (yang telah disetujui oleh PB) dan membentuk jaringan dengan Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan.[56]

Dengan transisi fase kedua dan pembentukan organisasi resmi, Sumarah menjadi lebih demokratis dalam struktur dan secara kejiwaan lebih murni dalam latihan. Selama fase pertama, struktur yang ada tampak tradisional, penekanan terhadap kepribadian masih kuat, dan hasrat kuasa magis (*kadigdayan*) sangat jelas. Namun, setelah masuk fase dua, otoritas lebih menyebar ke arah paguyuban secara keseluruhan, dan latihan lebih terpusat pada pengalaman batin yang sesuai kebatinan murni, yaitu hanya mengutamakan sisi kesadaran ketimbang kuasa instrumental. Para warga memperluas jangkauan minat rohaniah mereka di atas pengalaman pribadi, dan mulai menyaksikan Sumarah sebagai kekuatan bersama suatu peran khusus untuk bangsa. Bagi para warga, terlihat bahwa proses pergeseran lokus tersebut berasal dari tatanan Kebenaran yang tinggi. Pendeknya, pergantian dari titik kesadaran individual menuju kesadaran kolektif.

perolehan suara hanya terpaut sedikit: 8 dan 6. Kelompok yang berada di bawah Sutadi ini (figur yang kemungkinan besar menjadi juru bicaranya karena terdaftar sebagai pembela substansi AD/ART, hlm. 43-44) tidak setuju dengan prosedur yang tengah menjadikan kongres sebagai suatu organisasi. Jadi, ketidak-sepakatan mereka hanya sedikit berkaitan dengan masalah mengenai forma.

[56] DPP, *Sejarah*, hlm. 70. Bukan yang baru bila pada masa-masa awal Sumarah memang diarahkan untuk menuju ke sana. Tentang perkembangan kontemporer, lihat Bab 8.

Bab 6
MELINTASI PEMUJAAN

Berdirinya organisasi menunjukkan secara tidak langsung bahwa Sumarah tengah bergerak menuju komunikasi yang terutinisasi. Proses itu sendiri sekaligus terkait dengan evolusi otoritas rohani, artinya konsolidasi organisasi bermakna sejajar dengan demokratisasi pada tataran rohaniah. Meski semuanya telah dijelaskan pada kongres pertama, bukan hal yang mengejutkan bila dua garis perkembangan tersebut pada praktiknya tidak selalu seiring sejalan. Maka dari itu, penegasan tentang keduanya hanya berupa penegasan atas prinsip dan bukan penyelesaian atau pemenuhan di tingkat kenyataan. Pengakuan yang lazim tentang ruang rohani di dalam Paguyuban Sumarah tidak berarti semua anggota telah sadar sepenuhnya akan penyelarasan yang harmoni dan senantiasa. Sama sekali bukan seperti itu karena pembatinan prinsip seringkali berlangsung bersamaan dengan berbagai terjadinya benturan selama proses perkembangan itu sendiri.

Kepemimpinan Surono dan struktur PB yang terus berjalan dari 1950 hingga 1966 mengalami dua tahapan yang berbeda. Tahapan pertama berkenaan secara kejiwaan dengan latihan Sumarah fase kedua, sedangkan secara kepaguyuban (organisasiional) terkait dengan periode kongres yang berlangsung sampai 1958, dan secara nasional dengan masa Demokrasi Parlementer. Sedangkan tahap kedua berkaitan dengan permulaan fase ketiga dengan kecenderungan otoritarian dalam kepemimpinan Surono, dan dengan Demokrasi Terpimpin-nya Sukarno. Kesejajaran antara pengalaman rohani,

organisasi, dan nasional terjadi berulang-ulang, dan oleh orang Sumarah pada waktu itu dijadikan bahan pembicaraan dan permenungan. Selama tahap pertama kepemimpinan Surono, tindakan yang dilakukannya tampak selaras dengan mayoritas anggota, sedangkan pada tahap kedua tegangan yang berat memicu terjadinya letupan yang dramatis. Dalam Sumarah, transisi yang terjadi pada 1966 sama tajam dan sulitnya, seperti pengalaman Indonesia sewaktu terjadinya kup 1965—meski ketegangan-ketegangan di Sumarah berada pada tataran rohaniah, sedangkan di Indonesia pada tataran jasmaniah.

Sejak 1950 sampai 1958, otoritas di dalam Sumarah terpancangkan dengan jelas pada beberapa kongres. Pada periode yang sama pula, otoritas nasional berpusat pada Parlemen serta pemilu 1955 dan 1957. Menjelang 1959, kekuasaan negara semakin tampak terpusat ke figur Sukarno, dan nyaris pada masa yang sama Surono juga memainkan peran tunggalnya dalam Sumarah. Wajar bila pada awal 60-an, konfrontasi spontan kerap terjadi di seluruh pedesaan Jawa, khususnya di Jawa Timur, sekaligus berbagai ketegangan yang terus meningkat itu terjadi antara Surono dan kepengurusan daerah Jakarta dan Ponorogo. Apabila ditilik secara nasional, periode gerakan massa ketika itu tengah keras-kerasnya menggiring alur perhatian masyarakat menuju ke jagat *klenik*. Kecenderungan ini menjadi keprihatinan Sumarah sehingga mereka berusaha melepaskan diri dari semua yang bersangkut-paut dengan arwah leluhur, dan bahkan terhadap klaim kuasa yang bersifat individual. Jika sejak 1966 pemerintahan Suharto berupaya "membersihkan politik ideologi", pada saat yang sama Sumarah menyudahi segala usaha pem-*pakem*-an konsep dan praktik rohaninya, yaitu dengan menerima kebenaran batiniah dari berbagai jenis latihan.

Kendati berulang kali terjadi perkembangan paralel antara negara dan Sumarah, ketegangan di dalam organisasi itu lebih tertuju pada persoalan otoritas, sebagaimana lazim mendera semua gerakan

kebatinan. Sekalipun prinsip kebatinan menegaskan otoritas dan kesadaran mesti dialami secara batiniah, selalu ada saja bermacam jenjang penyaksian dan, juga tersimpul di dalamnya secara tersirat, perbedaan dalam tingkat kemampuan dan otoritas yang diperoleh. Banyak tradisi kebatinan yang menekankan kualitas kuasa "absolut", dan menghunjam batin yang datang dari para guru rohani sehingga para murid atau pengikut tunduk dalam kepatuhan yang bulat. Menurut teori, kontradiksi dengan prinsip diselesaikan melalui penjelasan bahwa ketundukan *bukanlah* terhadap pribadi guru, melainkan terhadap kekuatan absolut yang *terekspresi melalui* orang yang bersangkutan. Sebagaimana diakui oleh semua tradisi, realitas merupakan sebuah pengkhianatan atas cita-cita. Para pemimpin, seringkali dengan para pengikut naif mereka, menyamakan ego dengan Yang Absolut.

Bahkan, pada masa awal, Sumarah mengakui ia berangkat dari kebiasaan penekanan terhadap pamong. Juga ditandaskan bahwa pada latihan fase pertama, cita-cita gerakan masih belum maujud secara sempurna. Dengan bermulanya fase dua, mereka yang memegang otoritas secara rohani sudah menegaskan dan menganjurkan setiap orang supaya mencari Kebenaran tanpa perantara. Meski tidak semua, banyak dari mereka yang sudah melengserkan dominasi rohaninya. Maka dari itu, pola penafsiran menjadi berbeda-beda yang mencerminkan kebinekaan personalitas dan latar belakang. Tetapi, perbedaan luar agaknya bertolak belakang dengan patokan organisasi. Jika organisasi mengukuhkan dan mempertahankan kemurnian cita-cita, bagaimana bisa ia menyetujui adanya ekspresi yang bermacam-macam? Sebab perkembangan otoritas rohani mengalami devolusi di mana para individu memperoleh penjelasan baru maka timbul tendensi alamiah bagi Surono sebagai ketua untuk menafsirkan proses tadi sebagai sesuatu yang liar. Pada dasarnya, organisasi yang dipimpinnya hanya sekadar sebagai sarana komunikasi antaranggota. Konflik mengemuka sebab kepemimpinan yang dia pegang tidak mampu membedakan antara otoritas secara organisasi dan rohani sehingga muncullah ketimpangan antara aspek lahir dan batin.

Ketidakseimbangan ini bukan suatu bentuk penyimpangan, melainkan merupakan kelaziman. Hampir semua orang dan gerakan, bahkan aliran kebatinan "diarahkan menuju" pencapaian cita-cita. Secara wajar, mereka bermaksud ingin mewujudkan kesempurnaan. Pengalaman yang mendera Sumarah bukan merupakan "penyakit", kecuali kalau fenomena sosial normal juga 'sakit'. Kesulitan yang bertitik pusat pada periode pasca fase ketiga itu, timbul jauh hari sebelum kepemimpinan Surono memberi jalan bagi kelompok Jakarta-nya Arymurthy untuk mengganti posisinya. Tafsiran saya, murni dari diri saya pribadi, periode inilah yang menyebabkan terjadinya keterputusan antara jalur rohani dan organisasi. Ketika itu, Surono tetap kukuh pada fase dua, saat seluruh perkembangan dalam Sumarah bergerak ke fase tiga.[1]

Pola Perkembangan Pengurus Besar (PB)

Konsolidasi struktur selama awal tahun 50-an, begitu jelas mengarah pada pola kepemimpinan, berbagai penjelasan baru soal latihan, dan pertemuan rutin untuk saling berbagi pengalaman. Jalinan kontak secara personal terus berlanjut, namun bukan hanya via kongres, melainkan juga melalui pertemuan regional dan kunjungan rutin Surono dan Sukino ke cabang-cabang Sumarah. Keanggotaan sudah semuanya tertetapkan, dan daftar cabang juga telah teredarkan lengkap dengan tanggung jawab organisasi yang harus mereka emban. Setiap anggota "dinilai", dan tingkat kesadaran mereka dikaitkan dengan suatu skema tataran. Ajaran-ajaran penting (*wewarah*) Sukino dicetak dalam bentuk *booklet*. Kendati pada masa itu rencana membuat sebuah jurnal belum terwujud, *wewarah* Sukino dan petunjuk organisasi yang sudah ditetapkan telah disebarluaskan dan sekaligus menjadi standar latihan.

[1] Para informan Sumarah sependapat bahwa sebagian besar masalah baru muncul setelah fase ketiga dimulai, namun menurut tafsiran saya persoalan tersebut merupakan refleksi ketidakmampuan Surono dalam membuat peralihan. Martosuwignio (wawancara di Yogyakarta pada Juni 1973) berpendapat berbagai permasalahan mulai bermunculan sekitar 1960, sedangkan Suhardo (*Ceramah...*, 1974, hlm.7) menyatakan tahun 1960 hingga 1965 merupakan era penyimpangan Surono.

Mengikuti ikhtisar Dr. Surono, struktur PB diabsahkan oleh kongres pertama dan terus mengalami perubahan dan penyempurnaan hingga 1958. Kepemimpinan organisasi dibagi menjadi empat: bagian umum, bagian sosial, bagian pendidikan, dan bagian penghubung. Masing-masing memiliki ketua, sekretaris, bendahara, dan seksi-seksi. Pada setiap jenjang organisasi, keempat bagian tersebut bekerja sama dengan dewan pamong. Yang terakhir ini juga mempunyai ketua dan sekretaris, namun yang menjadi anggotanya hanyalah mereka yang sudah berstatus pamong. Sukeno, Suhardo, dan Sutadi diangkat sebagai penasihat, dan Sukino secara formal masih berada di luar struktur organisasi. Meski begitu, secara praktis posisinya sangat penting, yaitu sebagai *warana* atau "layar" agar ajaran terlihat nyata .[2] Segera seusai kongres pertama, PB mengeluarkan instruksi agar cabang lokal mencontoh bentuk PB, namun strukturnya tidak perlu harus sama persis, yang penting bisa menyesuaikan dengan kondisi yang ada.[3]

Setelah 1950, kongres yang melibatkan seluruh keanggotaan Sumarah digelar, yaitu masing-masing pada 1953, 1955, dan 1958, ditambah sebuah pertemuan penting pada 1956. Yang terakhir ini menjadi penting sebab fase tiga secara resmi diumumkan dalam acara itu. Selama periode tersebut, pengurus PB melakukan lawatan ke cabang dua kali setahun sebagai upaya menjalin hubungan dengan para anggota secara individual. Bahkan, ada kalanya demi memenuhi permintaan cabang, mereka melakukan kunjungan lebih dari dua kali. Jawa Tengah adalah yang paling sering, kemudian Jawa Timur.

---

[2] Struktur organisasi PB tercantum dalam DPP, *Sejarah*, hlm. 70. Meskipun Sutadi dimasukkan dalam daftar penasihat, dirinya tidak pernah merasa menerima tanggung jawab itu. Penunjukkan resmi Sukino sebagai *warana* merupakan keberlanjutan dari kedudukannya pada fase pertama. Moertono berpendapat istilah "warana" merupakan kosa kata yang digunakan oleh kerajaan-kerajaan tradisional: "Dalam bahasa sastra, warana berarti "utusan" atau "wakil", sedangkan makna harfiahnya adalah "layar". Dengan demikian, dalam konteks ini raja merupakan layar bagi manusia untuk sampai pada Tuhan dan sebaliknya, untuk sampai ke manusia Tuhan harus melewati Raja". Sumarsaid Moertono, *State and Statecraft in Old Java*, (Ithaca: 1968), hlm. 35.

[3] DPP, *Sejarah*, hlm. 77.

Namun tidak demikian untuk cabang kecil di Jakarta dan Bandung.[4] Sering para anggota dari luar Yogya menghadiri pertemuan bulanan di "Loji Kecil" (gedung teosofi di Yogya) yang mana acara tersebut langsung dipimpin Sukino. Adapun lainnya yang tidak bisa datang ke Yogya, biasa melakukan surat-menyurat dengan Sukino untuk mendapatkan penjelasan tentang masalah pribadi maupun organisasi.[5]

Di tingkat lokal, cabang berada di kabupaten atau karesidenan. Untuk wilayah di mana jumlah keanggotaannya besar, cabang tadi dibagi lagi menjadi ranting. Mereka didirikan di sejumlah kota yang warga Sumarahnya masih terbilang kecil. Ada kasus menarik tentang hubungan struktural antara pusat-daerah dalam organisasi Sumarah. Di Semarang, ranting-ranting yang ada di sana justru lebih punya akses langsung ke PB ketimbang dengan cabang di daerah lain. Di Medan, meski sudah ada sebuah cabang di kota itu, hampir tidak ada jalinan kontak, dan tampak seperti sudah dibubarkan. Sebuah cabang Madura juga disebut dalam kongres, namun ia sesungguhnya merupakan gabungan dari kelompok di Gresik. Ternyata, mereka masih berhubungan saudara dalam satu rumpun kendati terpisah lautan.[6] Walaupun terkonseptualisasi secara nasional, Sumarah tetap

---

[4] *Ibid*, hlm. 75-76.

[5] Sebagian besar informan menceritakan lawatan-lawatan PB dan korespondensi antara Sukino dengan warga Sumarah. Di Ponorogo, Sichlan bercerita pada saya tentang beberapa kunjungannya ke Yogya pada masa itu. Satu dari sekian pertemuan di "Loji Kecil" juga disinggung dalam Epton, Nina., *Magic and Mystic of Java*, (Londong: 1974), hlm. 205-211.

[6] Wawancara dengan Ratmin, Sudarto, dan Marmin di Gresik, Agustus 1973. Kelompok Gresik "dirintis" oleh Mostar dan Suladi, keduanya bergabung dengan Sumarah pada fase pertama. Pada mulanya, mereka tinggal di desa Tunjungan, Madura. Karena banyak pengikut awal mereka adalah pelaut, cabang kelompok ini berkembang di Tanjung Priok, Surabaya, dan daerah pinggiran Gresik. Pada awal 1970-an, masih ada ranting Sumarah di Tanjungan, bahkan sebagian besar dari mereka yang masih tersisa adalah kaum perempuan. Pada 1950-an, kelompok tersebut berpusat di Sidorukun, tak seberapa jauh dari Gresik, tapi tidak masuk dalam PB hingga 1960. Saat itulah personalitas dan karisma Mostar mendominasi. Pada 1960-an, Sukardji pindah ke sana (waktu itu dia masih bertugas di Angkatan Darat) dan mulai "memperbarui" gerakan lokal ini dengan membawanya sehaluan dengan perkembangan Sumarah di tempat lain. Sejak itulah kelompok Gresik mulai berkembang sedemikian cepat, sehingga pada 1973 mengaku telah memiliki lebih dari 1000 orang anggota dan sekaligus

didominasi orang Jawa dan kekuatanya selamanya berada di Jawa Tengah dan Jawa Timur.

Literatur berbahasa Inggris yang menyinggung Sumarah terbilang sangat sedikit. Paling hanya pandangan sepintas lalu terhadap organisasi Sumarah "fase dua" dari peneliti luar pada masa itu. Clifford Geertz secara singkat mengutarakan tentang sebuah cabang di Pare (Jawa Timur) pada 1953, dan Nina Epton menulis mengenai kontak langsungnya dengan Sukino dan kelompok Yogya pada 1955.[7] Mereka berdua memberi pandangan langsung tentang keberadaan Sumarah: Geertz menyoroti organisasi lokal, sedangkan Epton melihat ke tataran praktiknya.

Geertz menggambarkan Sumarah sebagai "sekte" di Pare yang paling "terorganisir secara rapi" dan "anti-intelektual", dengan sangat menekankan pada latihan sujud kelompok tanpa diskusi. Empat puluh orang anggota Sumarah di sana termasuk ke dalam kalangan *abangan* meski dipimpin oleh pegawai-pegawai *priayi* dan guru-guru sekolah. Satu-satunya pamong dan merupakan ketua cabang Pare adalah seorang pegawai pegadaian (jelas mungkin dia memiliki hubungan dengan Sukeno, kepala dinas pegadaian di Madiun). Geertz lebih lanjut mengatakan bahwa keanggotaan Sumarah di sana terbagi menjadi empat kategori: pemuda (berusia 12 tahun ke atas), anggota

menjadi cabang terbesar untuk wilayah Surabaya. Keanggotaan kelompok ini didominasi oleh orang Jawa dan sisanya orang Madura. Kendati wilayah tersebut merupakan pusat kekuatan historis Muslim, para anggota Sumarah menyatakan Islam lokal di tempat itu sangat kuat berorientasi pada pemujaan wali lewat tradisi ziarah dan praktik asketis lain di makam mereka. Oleh karena itu, di wilayah tersebut, untuk menjadi anggota Sumarah harus menyatakan diri tidak lagi aktif dalam dunia gaib. Syarat ini menjadi mutlak karena mereka yang menganggap diri mereka sebagai Muslim masih gemar melakukan praktik klenik. Pola yang hampir sama juga terjadi di Demak, di mana cabang Sumarah setempat menjadi semakin kuat sejak 1950-an (wawancara dengan Suseno di Salatiga).

[7] Geertz, Clifford., *The Religion of Java*, (Chicago: 1976, (1960), dan Epton, Nina., *Magic and Mystics of Java*, (London: 1974 (1956). Kendati karya Geertz penuh dengan nama samaran, saya berhasil mewawancarai para informannya di Pare pada 1972. Namun demikian, tidak ada alasan untuk melanjutkan "apa yang disamarkan" itu dalam tulisan ini.

biasa, anggota yang lebih tinggi, dan seorang pamong.[8] Menurut pengamatannya, pertemuan Sumarah tidak hanya diisi oleh latihan sujud sunyi, tetapi juga lantunan tembang Jawa yang mengandung ajaran para pendiri (mungkin apa yang dimaksud adalah *sesanggeman* atau bisa jadi *wewarah*, yaitu ujaran Sukino dari 1950-1952).

Yang terakhir itu, yang disebut Geertz mirip dengan nyanyian Islam, menyuguhkan pemahaman khusus tentang latihan pada aras lokal. Dari sudut pandang kalangan *sesepuh* Sumarah, pembacaan semacam tadi tidak pernah diwajibkan meski saya menjumpai contoh praktik lain yang serupa.[9] Menarik bahwa di sana Geertz diberi suatu citra yang muluk-muluk tentang kepemimpinan Sumarah di Yogya—pernyataan yang terlalu melebihkan menyangkut asal-usul sosial para pendirinya.[10] Dia juga menyebutkan, para anggota yang telah maju dan pamong "di periksa" oleh para pemimpin Sumarah Yogya sebelum tataran pencapaian ke-sujud-an mereka disahkan. Jelaslah dari sini, laporan dari orang luar bahwa menjelang 1953 upaya mengorganisir

---

[8] Geertz, *The Religion of Java*, hlm. 328. Ada dua kemungkinan di sini: informasi Geertz yang salah, meski hanya sepele, atau praktik lokal yang tidak sejalan dengan aturan baku Sumarah. Tetapi, pada masa paling awal tidak ada satupun bukti yang mengatakan anak berumur 12 tahun ikut latihan Sumarah. Biasanya, anggota termuda berusia sekitar 18 tahun atau paling tidak sekitar 15 tahun.

[9] *Ibid.*, hlm. 343. Tidak ada satupun kelompok yang saya ketahui pernah "melantunkan tembang" yang mirip dengan tembang Islami seperti yang dikatakan Geertz. Tetapi kelompok yang rutin membaca ajaran tertulis memang ada beberapa. Seorang pamong dari Ngawi melakukan cara ini. Kelompok Bandung juga melakukan praktik yang sama dan karena itu mereka menuai kritik. Saya percaya bahwa pada fase kedua banyak terjadi praktik semacam itu yang menurut sudut pandang Sumarah merupakan tanda kegagalan dalam menginternalisasi prinsip yang terkandung dalam ajaran yang mereka baca.

[10] *Ibid.*, hlm. 330. Dari para informannya di Pare, Geertz mendapat kesan bahwa *sesepuh-sesepuh* Sumarah adalah kalangan bangsawan kraton, dan beberapa diantaranya memegang jabatan tinggi di Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Sutadi memiliki hubungan dengan pejabat tinggi dan begitu juga Surono (di Pakualaman). Akan tetapi, pada awal 1950-an tidak ada orang Sumarah yang duduk di kursi pejabat. Bahkan, pada kongres 1950 Surono sempat menjelaskan hanya polisi satu-satunya pegawai yang memiliki segala pengetahuan tentang Sumarah—dan polisi tidak punya kaitan apa-apa dengan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (dalam Subagyo, *Rentjana Tjatatan...*, 1950, hlm. 9). Satu-satunya kemungkinan tentang adanya kaitan dengan kementerian itu adalah profesi Suhardo sebagai guru di STM, sekolah yang memang berada di bawah yuridiksinya.

Sumarah termasuk penjelasan tentang tingkat kesadaran telah sampai ke pelosok daerah. Sehingga semakin nyata organisasi Sumarah tidak hanya maujud di atas kertas. Jelaslah bahwa bagaimanapun juga, beberapa latihan di tingkat lokal sudah mengalami pencabangan dari acuan yang digariskan PB.

Apabila Geertz menyuguhkan kepada kita gambaran yang terlampau "muluk-muluk" tentang Sukino—sebagai seorang "guru" yang ujarannya dilantunkan berulang-ulang oleh pengikut yang tidak kritis, Epton justru memberi kita sebuah pandangan yang sangat berbeda. Sebagai seorang wartawan dengan minat pribadi terhadap dunia kebatinan, dia kemudian bergabung dengan latihan Sumarah. Keputusannya ini didasarkan atas saran kawannya yang menilai bahwa Sumarah merupakan "kelompok kebatinan yang paling dipercaya" di Jawa.[11] Dia mengikuti beberapa pertemuan biasa, latihan bersama dengan para pengikut Sardjono (sekretaris PB), dan sempat menghadiri satu dari sekian pertemuan yang dipimpin Sukino di Logi Kecil. Seperti Geertz, dia juga menyinggung tingkat-tingkat latihan "pemeriksaan" yang dilakukan dewan pengurus pusat, dan penjabarannya tentang penyelarasan rasa dari pamong secara langsung terhadap mereka yang tengah dibimbing sudah cukup jelas.[12] Dia sangat terkesan oleh kebersahajaan yang "tidak dibuat-buat", dan watak rendah hati Sukino ketika berhadapan dengan para anggota Sumarah.

Epton tidak menemukan geliat arogansi atau penghormatan yang berlebihan, seperti lazim terlihat pada banyak guru atau "pembimbing" rohani. Bagi dirinya, jelas bahwa Sumarah me-*wanti-wanti* akan sikap kebermewahan dan dimensi *klenik* dalam jagat kebatinan dengan menyuguhkan kejiwaaan sebagai suatu ranah yang wajar dan santai. Dia mengamati bahwa Sukino secara tegas menasehati para pengikut Sumarah agar tidak menjalankan tirakatan kaku yang dipaksakan karena penyesuaian jasmaniah secara natural akan

[11] Epton, *Magic and Mystics of Java*, hlm. 193.

[12] *Ibid.*, hlm. 201.

mengikuti kematangan ruhaniah yang bersangkutan.[13] Kendati apa yang disampaikan banyak terkait dengan keanggotaan kalangan petani, Epton agaknya lebih menekankan kualitas demokratis Sumarah. Menurut tilikannya, kedudukan kerohanian dan martabat tidak tergantung pada latar belakang sosial.[14] Seperti di Pare, sebagian ciri lokal tampak menonjol, di antaranya seperti pemisahan seksual yang tegas dan latihan sujud menghadap kiblat. Keduanya masih menjadi citra yang lebih menonjol dalam latihan Sumarah di Yogya ketimbang di tempat lain.[15]

Dua gambaran tadi saling melengkapi satu sama lain, dan menghias di sumber-sumber Sumarah pada masa itu. Penghormatan yang berlebihan, kebanggaan akan status sosial, dan pelantunan berulang tanpa sanggahan dari ujaran-ujaran Sukino, semua mencerminkan jarak yang merentang antara Pare dan pusat Sumarah. Bagi mereka yang berada di Yogya dan memiliki jalinan kontak langsung dengan Sukino, kualitas individu sang pendiri dan penekanan terhadap ranah batin secara praktis memang sudah tidak mungkin diragukan lagi. Jadi, semakin jauh dari pusat dan dari bimbingan pamong yang telah maju maka kecenderungan untuk menerjemahkan Sumarah ke dalam suatu bentuk latihan yang berbau "keagamaan" juga menjadi semakin kuat. Sumber-sumber dan perkembangan intern Sumarah mengungkapkan secara tegas dan jelas akan gejala tersebut.

Baik Geertz maupun Epton, keduanya mengomentari tentang adanya pemilahan keanggotaan Sumarah ke dalam "kelas" kesadaran atau martabat rohani. Bila Geertz menyebut empat tingkat, Epton

---

[13] *Ibid.*, hlm. 206-207, 203.

[14] *Ibid.*, hlm. 201.

[15] *Ibid.*, hlm. 196-197. Sebagian besar kelompok Sumarah membuat pemisahan antara laki-laki dan perempuan pada waktu sujud. Di Yogya, hal ini dilakukan secara konsisten, namun di banyak daerah tidak ditemui praktik semacam itu. Pada kongres pertama, beberapa cabang menanyakan Surono tentang masalah tersebut dan soal meditasi menghadap kiblat. Dia menjawab semua itu bukan masalah fundamental bagi Sumarah, namun lebih terkait pada norma sosial yang berlaku atau memberi kesan positif terhadap kalangan Muslim (dalam Subagyo, *Rentjana Tjatatan…*, hlm. 17).

menyinggung adanya enam tataran *beatan.* Semuanya terkait dengan susunan berjenjang (dari "A" sampai "G") yang dimaklumatkan PB. Surono menyatakan bahwa tingkatan itu sepadan dengan kelas-kelas di sekolah—informan Geertz di Pare juga menggunakan kiasan yang sama.[16] Selain itu, pihak PB juga membuat petunjuk yang menjelaskan tentang siapa saja yang bisa bertugas sebagai pamong di masing-masing tingkatan. Saat tirakatan tadi resmi ditetapkan pada Juli 1955, tidak ada satu pun warga yang masuk ke dua jenjang tertinggi. Akan tetapi, peninjauan martabat (istilah Sumarah untuk penilaian tingkat kesadaran) tidak semuanya terselesaikan oleh para pemimpin yang ada di Yogya. Pamong desa "memeriksa" jenjang kesadaran para anggota dari level A hingga C. Di Jawa Barat, Arymurthy meninjau tingkat kesadaran anggota yang ada di sana, dan hal yang sama juga dilakukan Kiai Abdulhamid di Jawa Timur. Sedangkan di Yogya, pada akhirnya hanya Sukino yang memeriksa jenjang paling tinggi yang telah dicapai warga Sumarah.[17]

Sistem tersebut terlihat begitu terperinci dan proses "pemeriksaan" pun terkesan misterius. Namun, semuanya sudah diberi patokan seragam tentang *beatan* dan tingkat kesadaran menurut anjuran para pendiri, yaitu sesuai dengan tahapan batiniah yang dialami Sukino saat dirinya menerima wahyu kali pertama.[18] Level "A" berarti *kanoman* atau latihan fisik (*kanuragan*) untuk kalangan muda yang berusia 15-25 tahun—bahkan ketika masih dalam fase kedua. Level "B" berarti *kasepuhan* atau warga biasa yang sudah maju dalam sujudnya. Sedangkan level "C", "D", dan "E" biasanya, meski tidak selalu, menyatakan secara tidak langsung bahwa kelas-kelas tersebut adalah untuk pamong. Tanpa adanya penjelasan, sistem bertingkat itu banyak memberi makna yang berarti sebab pemahaman itulah yang lalu merupakan rangkaian penjelasan, dan juga revisi, atas sistem

[16] Geertz, *The Religion of Java*, hlm. 328. Gambaran ini sering dipakai Surono (misalnya dalam Surono, *Paguyuban Sumarah*, 1965, hlm. 24-26).

[17] DPP, *Sejarah*, hlm. 95.

[18] DPP, *Tuntunan*..., pp. 3-5. Lihat juga Apendiks B.

fase pertama, sedangkan yang saat ini lebih menyoroti tentang pola fase dua.

Kanoman atau level A, yaitu para individu yang tengah berada di tataran pembebasan hawa nafsu dan emosi rendah serta telah memiliki hasrat untuk pasrah, namun kesadaran tentang makna yang terkandung belum tinggi. Pada tingkat ini, geliat pamrih masih ada dan kekuatan untuk memindahkan titik kesadaran ke dalam batin, bahkan menenangkan gejolak tubuh, juga masih terbatas. *Kasepuhan* atau level B adalah tingkatan mereka yang telah mampu menghening-kan nafsu dan indra. Pada titik ini, pengembangan kesadaran batin menjadi begitu mungkin sebab kondisi pikiran dan tubuh sudah tenang. Level C, atau dalam pengertian saat ini sama dengan *iman*, merujuk pada jenjang ketika titik kesadaran tidak lagi terpusat di alam pikir atau kepala, tetapi sudah berada di *sanubari* atau dada. Di sini, para penghayat sujud mengalami kesadaran langsung akan ruang energi batin, kesadaran pun sudah sepenuhnya bersemayam dalam *rasa* (yaitu nalar telah memasuki alam sanubari). Pada level D, pemusatan bukan hanya terkokohkan, atau keyakinan bulat level C, melainkan juga pengalaman langsung akan *kalbu*, yaitu maujud-nya kepasrahan total saat batin terbangunkan dan energi hidup sejati sudah meliputi ruang-ruang kesadaran. *Angen-angen, rasa*, dan *budi* tersetubuhkan dan kondisi semacam ini sebenarnya merujuk pada istilah *Sumarah* itu sendiri. Sedangkan level D, yang jumlahnya sangat sedikit itu, berarti titik kesadaran sudah melintasi batas diri (ego) dan, kalau memang demikian adanya, secara sempurna sudah bersatu dengan keberadaan dan karsa Tuhan.[19]

Pemeriksaan dan peninjauan martabat merupakan suatu bentuk perbaikan, penghalusan, dan kelanjutan dari penyelarasan pamong Sumarah. Bahkan, latihan ini sudah dilakukan semenjak fase pertama. Bagi pamong yang hanya berada di level C, proses ini memang terlihat mekanis yang memunculkan jawaban tertulis maupun lisan yang

[19] DPP, *Sejarah*, hlm. 95-97.

meluncur begitu saja (otomatis). Tetapi, seringkali hal tersebut dilakukan dengan mencantumkan nama-nama yang akan diperiksa ke dalam kolom lengkap dengan nomor urut. Baru setelah itu, semuanya lantas dimasukkan ke lembaran daftar yang berbeda. Orang yang melakukan pemeriksaan akan mendengarkan atau menyelaraskan rasa ke nama yang tercantum dan lantas menilainya (dari A sampai E).[20] Bagi pamong yang tingkatannya sudah tinggi, proses pemeriksaan itu secara tidak langsung merupakan penyelarasan batin yang sadar terhadap pengalaman batin para anggota. Artinya, jika pamong telah terpusat maka dia akan mengalami dalam dirinya sendiri segala macam kondisi seperti kekhawatiran, kegundahan, ketenangan, atau kejernihan batin yang dirasakan orang lain. Pada dasarnya, penerimaan getaran rasa tersebut tidak dipengaruhi oleh jarak atau pengetahuan pribadi dari mereka yang sedang diperiksa. Prosedur yang dijalankan juga terlihat aneh karena jarang orang-orang memiliki kesadaran langsung tentang ruang batin mereka sendiri, namun justru membuka pintu penyaksian supaya berbagai pengalaman saling merasuki satu sama lain.

Sifat dari proses pemeriksaan selama fase kedua itu sendiri pada ujungnya menimbulkan sesuatu yang penuh kerahasiaan. Para anggota biasa hampir tidak bisa melihatnya sebagai hasil dari daya yang sifatnya normal, tetapi lebih sebagai pantulan dari ketrampilan luar biasa. Karena paguyuban sudah menyebar semakin luas, "penilaian" level tadi membuat keanggotaan menjadi terbagi ke dalam sub-sub kelompok. Supaya "gangguan" getaran tersisihkan, setiap pertemuan digelar dalam sesi yang berbeda karena dalam sujud pengalaman individual saling merasuki satu sama lain sehingga kejelasan yang akan diterima para pelaku sujud yang telah maju akan terganggu. Dengan kata lain, jika mereka yang memiliki tingkatan

[20] Sichlan menceritakan kegugupannya saat menerima tugas "menilai" tingkat kesadaran. Pada saat itu, dirinya diberi sebuah daftar yang didalamnya tercantum nama Kyai Abdulhamid. Implikasi dari cerita ini adalah proses "pemeriksaan" dapat dilakukan sekalipun tingkat kesadaran spiritual orang yang ditugasi menilai berada di bawah mereka yang namanya tercantum dalam daftar. Wawancara di Ponorogo, September 1973.

lebih rendah turut serta, derajat kesadaran pihak yang pertama menjadi "turun".[21] Pada prinsipnya, ini merupakan penghalusan kesadaran bahwa setiap kelompok dipengaruhi oleh suasana rasa dan batin bersama. Itulah mengapa Sichlan sambil berkelakar menyebut fase kedua sebagai tahapan yang dipenuhi semangat "perlombaan" mencapai status pamong dan diartikan lagi olehnya sebagai ajang "rebutan martabat (tingkat kesadaran)".[22] Apapun keadaannya, tetap saja akan muncul perbedaan tingkat kesadaran, dan tidak bisa diragukan lagi aturan sistem tingkat kesadaran menyebabkan sesuatu yang terlampau berlebihan. Para anggota cenderung terobsesi dengan "kemajuan" dan membandingkan diri mereka dengan orang lain ketimbang memusatkan diri dalam penyaksian batin pribadi. Prosedur pemeriksaan tersebut, yang pada fase pertama lebih dari *nyemak* satu per-satu, akhirnya menciptakan ketergantungan kepada mereka yang dianggap punya "otoritas rohani".

Peralihan Menuju Fase Dua

Transisi ke fase dua sudah disinggung sedemikian jelas. Secara sosial, ia terhubung dengan organisasi resmi (Sumarah tahun 1950); secara konseptual, terjalin dengan *iman*; dan secara praktis, terkait dengan perubahan cakra dari pusar ke jantung (hati atau sanubari). Artinya, pergeseran dari *tekad* (hasrat untuk pasrah) menuju *iman* (pengakuan langsung akan realitas batiniah). Dibanding fase kedua, peralihan pada fase tiga ini kurang terlihat nyata bila dilihat dari gerak naik melalui titik cakra atau perubahan menuju kepasrahan total. Seperti fase kedua, fase ketiga ini tetap fokus pada hati (lingkup hati), yakni "jagat tengah" atau tempat bersemayamnya *iman*. Kendati masih melibatkan penekanan pada tataran atau wilayah tubuh yang

[21] Beberapa pembagian dalam latihan semacam ini masih dipraktikkan, tapi tidak lagi disertai gaya seperti dalam fase kedua. Secara tipikal, masih dijumpai pertemuan khusus yang dihadiri para *pamong*, atau mendekati status pamong, dan seringkali para pemuda.

[22] Wawancara dengan Sichlan di Ponorogo, September 1973. Lihat juga komentar dalam Sujadi, *Penjelasan tentang Fase ke III dan Pelaksanaannya*,(Ngawi: 1970 (1957), hlm. 7-8.

sama, fase ketiga ini hanya merupakan penghalusan dari fase dua. Penekanan daerah dada, yaitu *sanubari* tempat di mana *rasa* berfungsi, membuat kesadaran *kalbu* menjadi semakin jelas.

Pada aras luar Sumarah, transisi itu mempunyai pengaruh yang begitu nyata. Selama fase dua, terdapat suatu pengertian bahwa *Hakiki* menjadi terkait dengan organisasi atau paguyuban secara keseluruhan dan sudah tidak lagi hanya berkaitan dengan para pendiri. Sedangkan pada fase ketiga, *Hakiki* diterima dengan jelas oleh pusat Sumarah regional sehingga bukan hanya di kongres atau melalui PB saja. Jika pada fase satu bahasa Jawa menjadi bahasa rohani dan organisasi, pada fase dua bahasa Indonesia menjadi pengantar aktivitas organisasi. Meski demikian, bahasa Jawa dan ujaran-ujaran Sukino masih mendasar dalam bidang rohani. Sedangkan pada fase tiga, penggunaan bahasa Indonesia menjadi tradisi, baik dalam ranah aktivitas ruhaniah maupun organisasi. Pada saat yang sama, ajaran-ajaran yang diakui tidak hanya diekspresikan melalui lisan Sukino, tetapi juga lewat Surono, Arymurthy, Abdulhamid, dan beberapa tokoh lainnya.[23] Apabila pada fase dua terjadi peningkatan kesadaran Sumarah secara kolektif maka pada fase tiga penyelarasan kesadaran terhadap peristiwa nasional semakin terlihat nyata—sudah barang tentu dengan posisi Sumarah di dalamnya.

Fase dua tidak datang lewat Sukino, tetapi melalui Martosuwignio, seorang anggota PB dan salah satu tokoh cabang Magelang. Hal ini serta-merta merupakan cerminan akan kenyataan bahwa pada fase kedua penerimaan *Hakiki* sudah terkait dengan organisasi dan bukan hanya monopoli para pendiri (Sukino, Suhardo, dan Sutadi). Sedangkan pada fase dua, realisasi peralihan kolektif

[23] Peralihan dalam penggunaan bahasa dipaparkan dengan jelas dalam *Himpunan Wewarah*. Hingga 1956, nyaris semua sumber yang menyangkut urusan spiritual dan organisasi memakai bahasa Jawa dan kebanyakan adalah tulisan Sukino. Baru setelah itu menggunakan bahasa Indonesia. Pada saat yang sama pula, Suwondo mulai memasukkan ceramah Arymurthy, Surono, Martosuwignio, dan beberapa tokoh lainnya dalam *Himpunan Wewarah*. Meningkatnya pemakaian bahasa Indonesia bukan merupakan suatu "kebijakan", tetapi cerminan akan fakta bahwa kalangan muda lebih nyaman memakainya ketimbang sebagian kalangan tua.

menjadi gambaran utamanya sehingga bukan lagi didominasi oleh dimensi "tingkat tinggi" segelintir pendiri. Kendati demikian, para pemimpin organisasi memandang diri mereka hanya sekadar artikulasi dari sifat perubahan yang terjadi yang mendahului segala penjelasan panjang lebar mereka tentang semua itu. Meski tidak berarti semua warga Sumarah serta-merta mengalami peningkatan kesadaran, apa yang tampak jelas adalah kala itu banyak dari mereka yang menjadi sadar akan jalinan antara *Hakiki* (Kebenaran) dan tugas yang diemban oleh Sumarah. Bentuk kesadaran baru ini timbul dari pengalaman terhadap kongres yang digelar selama fase kedua.

Kongres kedua diselenggarakan pada 23 sampai 25 Mei 1953 di Yogyakarta, seperti pertemuan nasional serupa yang diadakan pada era kepemimpinan Surono. Dari 24 cabang, hanya dua yang tidak bisa hadir dalam acara itu, yakni wakil dari cabang Bandung dan Medan.[24] Selain membahas AD/ART, kongres tersebut juga sebagai ajang pengokohan kembali kepemimpinan PB. Sayangnya, proses itu sendiri tidak berjalan lancar, bahkan yang menjadi perhatian utama peserta sudah bukan lagi tertuju pada soal organisasi, melainkan ketidakhadiran Sukino. Kendati ketidakhadirannya murni karena alasan sakit, ternyata dampak yang ditimbulkan begitu luas dan mengundang berbagai tafsir. Melihat hal tersebut, Sukino lantas mengirim sepucuk surat yang isinya mendesak para warga agar tidak lagi *nggandul* terus kepadanya dan mengupayakan sendiri penerimaan bimbingan Tuhan dengan tanpa perantara. Dia menjelaskan ketidakhadirannya sama sekali bukan berarti tidak mau turut campur dalam perkara organisasi. Selain itu, dirinya juga menerangkan bahwa tekanan yang dialami banyak warga dalam sujud adalah terkait secara langsung dengan kemerdekaan nasional yang belum sempurna, yaitu Belanda masih mendominasi ranah ekonomi, dan partai masih terus didikte oleh ideologi asing.[25]

---

[24] DPP, *Sejarah*., hlm. 79-80.

[25] Surat Sukino tersebut dimasukkan dalam DPP, *Sejarah*, hlm. 80-81. Sebagian dari teksnya sebagai berikut: "*Kawontenanipun para sederek wekdal semangke, katah ingkang*

Dengan demikian, sakit yang diderita Sukino secara tidak langsung terkait dengan ketidaksempurnaan sifat dari Sumarah dan kemerdekaan nasional. Para anggota terus tergantung kepadanya ketimbang menerima otonomi spiritual yang menjadi karakter latihan fase dua. Pada saat yang sama, kegagalan individual ini ada sambung kaitnya dengan penyelarasan rasa selama meditasi terhadap proses nasional yang pada dirinya sendiri tidak berlangsung sempurna. Akibatnya, sebagian warga Sumarah mengalami ketakseimbangan, "evolusi", dan banyak pula yang justru memusatkan perhatian ke luar diri pribadi, yaitu ke arah Sukino demi memperoleh dukungan dan kenyamanan. Ini bukanlah arahan yang tepat dalam latihan Sumarah sehingga hasilnya bukan hanya praktik individual yang salah, melainkan juga beban yang berat pula bagi Sukino. Intensitas dan fokus perhatian yang tak seimbang itu secara langsung memperparah kelemahan fisiknya. Dari situlah, kelemahan fisik Sukino merefleksikan meditasi Sumarah yang salah arah dan masalah di tingkat Nasional yang terus berlanjut—paling tidak inilah tafsiran yang berkembang dalam Sumarah saat itu.[26]

Dinamika serupa juga mengemuka di tingkat pengalaman lokal. Para warga dari Malang mengenang suatu masa yang membawa ke-

---

sesuci sarana sakit sarta sajak sami kirang gembira, jalaran Negari kita ingkang kita suwun dateng Allah segedipun merdeka, wekdal samangke saweg manggih riribet bab ekonomi lan politik. Mila para pendukung batos (perdjoangan batos) katingal tuwin rumaos lemes. Jalaran ekonomi kita miturut perjanjian taksih sesarengan kalian Welandi saking pinteripun Welandi, saget adamel kacau. Bab politik, rakyat kita taksih ingkang purun dipun peralat dening Negari Asing. Awit saking punika kita wajib ambudidaya sageda Negari kita mulya. Menggah caranipun sami nyuwuna tuntunan Allah.

[26] Lazimnya, sakit ditafsirkan sebagai pembersihan karma buruk. Seringkali proses itu bersifat personal dan terkadang sebagai akibat langsung dari kesalahan. Sebagai contoh, Suhardo mengkaitkan sakit yang diderita Kyai Abdulhamid pada penghujung 1960-an terhadap tindakan sang kiai yang tampak mengarah pada pembentukan gerakan sempalan dalam Sumarah (wawancara di Yogyakarta, Oktober 1972). Tafsiran lain mengatakan bahwa hal itu disebabkan Kiai Abdulhamid pernah mem-baiat orang-orang menuju iman. Akan tetapi, penderitaan fisik (sakit) tidak jarang dipandang sebagai konsekuensi dari "cipratan" karma orang lain, khususnya bila yang bersangkutan menjadi titik pusat energi. Bagi anggota Sumarah, merasakan penderitaan yang dialami rekan-rekan mereka adalah sesuatu yang sangat lumrah apalagi jika mereka berada pada satu hubungan dalam bimbingan spiritual.

salahan mereka ke jenjang kesadaran. Dalam proses rencana kunjungan ke kota tersebut, Sukino menekankan hal tadi sebaiknya diperhatikan sewajarnya saja dan tidak perlu dibesar-besarkan. Kendati demikian, seorang warga Sumarah yang menjadi tuan rumah bagi Sukino justru gelisah oleh rencana kunjungan itu. Sadar bahwa kunjungan tersebut merupakan suatu kehormatan tiada tara, dia sibuk memperbarui dan mengecat kembali rumahnya sembari menyiapkan rencana-rencana istimewa. Beberapa hari kemudian Sukino pun tiba, namun mendadak jatuh sakit. Dia lantas melayangkan sepucuk surat, menjelaskan bahwa sakit yang dialaminya terkait dengan harapan yang keliru pada sebagian warga Sumarah di kota itu. Dia telah merasakan, dan terpengaruhi oleh, intensitas getaran yang sudah melenceng dari alurnya.[27]

Selain mengingatkan para warga lainnya tentang hubungan mereka dengan Sukino, kongres kedua menekankan kembali arti penting dari penyelarasan dan kesepakatan bersama. Laporan dari cabang PB memperlihatkan ketidakpuasan yang meluas, dan merasa bahwa organisasi pimpinan Dr. Surono itu nyaris belum menjalankan fungsinya dengan baik. Masalah ini akhirnya mengemuka di dalam rapat revisi AD/ART dan peninjauan kembali figur yang duduk dalam jajaran kepemimpinan. Salah satu hasilnya adalah bahwa aturan yang ada harus dijalankan sesuai dengan latihan yang ada di masing-masing daerah, sebagai misal, ditegaskan bahwa pembentukan "konsulat" di Jawa Timur justru membuat kinerja organisasi menjadi lebih baik.[28] Pada saat yang sama, ketegangan-ketegangan muncul selama diskusi,

---

[27] Wawancara dengan Pradonok di Malang, Agustus 1973. Sukino sebenarnya sudah diperiksa oleh dokter-dokter yang ada di sana, namun mereka mengatakan tidak terjadi apa-apa. Ketika meninggalkan Malang karena sakit yang dideritanya, dia merasa penyakitnya mendadak sirna. Peristiwa itu terjadi pada 1957.

[28] "Konsulat" ini dibentuk segera setelah kongres pertama usai dan menjadi sub-pusat organisasi yang penting sejak saat itu. Kendati organisasi serupa juga didirikan di Jakarta (untuk Jawa Barat) dan Semarang (untuk Jawa Tengah), namun tidak ada yang memiliki signifikasi yang sama dengan Jawa Timur. Konsulat Jakarta bahkan hanya merupakan tiruan dari cabang kepengurusan Sumarah di kota itu—dengan pengecualian Bandung, tidak ada satupun cabang yang berdiri di wilayah tersebut. Sedangkan Konsulat Semarang berada di bawah dominasi PB yang ada di Yogya, meski para tokohnya

seperti pernah terjadi di Kongres Pertama, dan nyaris berlangsung beberapa lama sebelum surat peringatan untuk menyandarkan kebijakan organisasi pada sujud membuahkan hasil. Akhirnya, ketegangan pun teredakan ketika Arymurthy menawarkan opsi, yaitu harus memilih salah satu dari dua hal sebagai dasar kebijakan yang akan dilaksanakan: mental atau spiritual. Pilihan tersebut jelas, kongres kemudian berubah menjadi kelompok orang-orang yang melakukan sujud untuk meminta bimbingan ilahi, bahkan proses penegasan kembali kepimpinan Sumarah berjalan mulus.[29]

Kongres Ketiga yang berlangsung pada 28 sampai 30 Mei 1955 membawa Sumarah di ambang krisis sebelum musyawarah-mufakat yang berdasar pada *hakiki* menjadi jelas. Pada saat itu dihadiri oleh 32 cabang yang diwakili 57 utusan, 76 orang pengamat, dan tercatat keanggotaan Sumarah telah mencapai 5115.[30] Lagi-lagi terjadi perdebatan seputar prosedur kongres, khususnya menyoal apakah PB menjadi pihak yang seharusnya memimpin jalannya kongres atau bukan. Setelah sejenak melakukan sujud bersama mencari keputusan bulat maka PB-lah (yang artinya Surono) yang seharusnya memimpin. Krisis menjadi semakin jelas tatkala para utusan dari Jember mengajukan pertanyaan bernada keberatan mengapa usulan tertulis dari Bandung belum diajukan dalam rapat. Surono menjelaskan bahwa dirinya secara fisik tidak mampu membuka amplop yang berisi usulan tersebut—konon saat berupaya membukanya dia merasa mual dan ingin muntah. Tak lama kemudian, utusan dari Bandung berdiri dan mengatakan bahwa tidak ada keinginan apapun selain hanya mengikuti kehendak kongres. Pada saat yang mencekam itu, nyaris seluruh peserta kongres meneteskan air mata. Kemudian karena secara tersirat sudah gamblang bahwa wakil Bandung mencabut usulannya, suasana kembali normal dan

memainkan peran penting di kongres 1966. Tentang dukungan PB terhadap Konsulat Jawa Timur disinggung dalam DPP, *Sejarah*, hlm.82.

[29] *Ibid.*, hlm. 83-84.

[30] *Ibid.*, hlm. 85-87.

proses suksesi kepengurusan berjalan lancar. Bahkan masing-masing dari mereka yang telah ditunjuk mengalami *kasuara* sebagai wujud bimbingan langsung dari *Hakiki*. Sebenarnya, seperti yang ditengarai kuat, usulan tertulis dari Bandung tadi adalah meminta perubahan menyeluruh terhadap struktur kepengurusan. Sebab itulah, reaksi getaran dari para peserta kongres kemudian ditafsirkan sebagai petunjuk langsung bahwa usulan tersebut tidaklah perlu diajukan. Apa yang terjadi merupakan suatu pengalaman batiniah yang benar-benar nyata dari rasa yang manunggal, dan Sumarah mengalaminya sebagai suatu wujud bimbingan bersama yang barasal dari *Hakiki*.[31]

Berdasarkan kejelasan makna yang mulai menajam itu, kepekaan baru terhadap respons yang begitu mendalam itu merupakan sarana bagi terbabarnya Kebenaran, dan sekaligus sebagai penanda bahwa sinyal fase ketiga sudah mulai tampak. Sebagaimana selalu terjadi, gerakan menuju fase baru membawa pandangan ke dalam (mawas diri), yaitu kesadaran akan segala keterbatasan dan kesalahan yang timbul dari gaya lama. Fase kedua disaksikan sebagai suatu gerakan yang keluar dari kelekatan terhadap kuasa *kanuragan* dan pemujaan yang menjadi tradisi fase pertama, sedangkan fase ketiga muncul sebagai kritik atas fase kedua. Perlahan menjadi jelas, banyak warga telah menerima ajaran-ajaran baru Sukino murni karena keyakinan mereka gagal menginternalisasikan dan mengekspresikannya melalui diri sendiri sebagai individu. Dengan menganggap pamong sebagai insan yang punya "kesadaran bermaqam tinggi", Sumarah sudah condong ke arah keagamaan ketimbang kebatinan. Sebab itulah, dengan fase ketiga terjadi suatu penekanan yang hebat pada penyeimbangan pemahaman (aspek mental) dengan pembatinan langsung (aspek praktis). Bahkan perhatian ke arah efisiensi organisasional menjadi terpahami sebagai suatu proses penyesuaian dengan karsa Tuhan sehingga melalui ketundukan tersebut para warga

[31] Pengalaman semacam ini bukan hanya ditekankan dalam sejarah resmi Sumarah, melainkan juga oleh para informan pada tingkat individual. Pranyoto, misalnya (wawancara di Jakarta, Juli 1973) bahkan menganggap pengalaman ini sebagai pertanda akan datangnya fase ketiga.

dapat menumbuhkan cinta dan kemudian mengejawantahkannya melalui darma di masyarakat. Kesadaran akan rasa intuitif yang telah diterangkan dalam fase kedua itu kini dipandang sebagai medium pengalaman batin dari rasa welas-asih dan semangat manunggal. Para pamong nyaris tidak lagi dipandang sebagai figur penuh otoritas, tetapi lebih sebagai manusia biasa yang mendedikasikan diri dalam suatu tugas.

Ada banyak macam untuk memberikan penjelasan terhadap fase baru ini. Meski sebagian merasa bahwa tanda akan adanya fase baru sudah tertampakkan lewat pengalaman *hakiki* yang begitu kuat dalam kongres ketiga, secara eksplisit baru ternyatakan kemudian melalui figur Martosuwignio dengan bentuk syair Jawa. Dia menerima pesan spiritual tersebut pada waktu konferensi para anggota tingkat lanjut (level D) di Magelang pada 16 Juni 1956. Dalam pesan itu dijelaskan akan dimulainya fase ketiga dan akan menjadi suatu bentuk penyucian. Sebelumnya, pada fase kedua memang dipenuhi pengalaman batin dan arahan yang sangat khas sifatnya, namun belum secara tegas terarah kepada Tuhan—paling tidak ini merupakan implikasi dari fase itu.[32] Sebuah transkripsi dari apa yang diterima Martosuwignio diserahkan hampir secara langsung kepada Sukino dan Surono. Surono menegaskan kebenaran dari pesan tersebut dan memasrahkan seluruh penjelasan tentang hal itu kepada Sukino. Penegasan yang diberikan Sukino kemudian terkandung di dalam uraiannya tentang makna dari fase baru itu bahwa fase ketiga merupakan suatu 'iman suci'. Dia mengomentari bahwa dalam fase kedua banyak anggota Sumarah yang mementingkan diri sendiri, dan hanya tertumpu pada pengalaman pribadi mereka serta seringkali merasa bangga ketika "menerima pengalaman spiritual taraf tinggi". Sebab itulah, tujuan fase ketiga adalah menyerukan pelurusan setiap

[32] Sumber-sumber tertulis yang berkaitan dengan konferensi 1956 ini telah disebarluaskan. Beberapa orang bahkan memberi kopian hasil rapat itu kepada saya, termasuk Moerhadi di Baturetno. Kopian korespondensi antara Martosuwignio dan Sukino juga dikirim ke cabang-cabang. Saya mendapat salinannya dari Karyono (di Ponorogo). Martosuwignio juga mengisahkan pengalamannya pada masa itu (wawancara di Yogyakarta, Juni 1973).

aspek latihan terhadap cita-cita Sumarah, yaitu bukan hanya selaras, melainkan lebih pada pelaksanaan nyata terhadap *sesanggeman*.[33]

Menindaklanjuti warta tentang datangnya fase baru yang sampai ke tingkat cabang menjelang Agustus, sebuah pertemuan digelar di kediaman Surono di Yogya. Pertemuan itu sendiri jatuh pada tanggal 14 dan 15 Oktober dan dihadiri oleh semua pengurus PB, perwakilan dari konsulat Jawa Timur dan Jawa Barat, delegasi dari 34 dari 36 cabang yang ada, dan puluhan peninjau. Karena dihadiri sekitar 120 orang maka tidak heran bila pertemuan itu setara dengan kongres.[34] Penjelasan tentang fase baru mewarnai seluruh acara dan dilakukan dengan diskusi dan sujud bersama. Pidato pembukaan diberikan oleh Surono yang kemudian diikuti dengan pembahasan atas lima dokumen yang masing-masing berkaitan dengan satu aspek penafsiran atas fase tiga.

Dalam pidatonya, Surono mulai menyimpulkan sifat dari fase-fase Sumarah. Dia mengatakan bahwa sampai saat itu hanya PBl yang menggunakan istilah "fase" sehingga cukup dimaklumi bila banyak warga Sumarah yang belum paham tentang arti istilah asing itu. Dia lantas menjelaskan bahwa kata fase searti dengan "babak" dalam bahasa Jawa atau "tingkatan" dalam bahasa Indonesia, dan secara tidak langsung berarti kemajuan sebagaimana dialami oleh seseorang yang sedang menderita suatu penyakit. Kemudian, dia mulai menyinggung tentang karakter kunci dari fase terdalulu. Dalam fase pertama, hanya ada dua level yang diakui, yaitu *kanoman* dan *kasepuhan*; hanya *Pinisepuh* yang mampu membaiat warga menuju tingkat *kasepuhan*; praktik ilmu sihir terkadang masih diperbolehkan; dan *karaga* (gerakan otomatis) dipakai sebagai propaganda guna menarik para anggota baru. Dalam fase kedua, pamong lebih menitik beratkan pada sujud mereka sendiri ketimbang kemajuan sujud para murid; seringkali pertemuan diadakan hanya untuk tujuh level yang diakui; dan alih-alih menerangkan tujuan, para pamong hanya sibuk

[33] *Tjatatan Konperensi...* 1956.

[34] *Ibid.*, dan DPP, *Sejarah*, hlm. 97-99.

mengomentari makna sujud. Dalam fase ketiga, selain tingkatan tadi, juga ada aspek kesadaran yang berderajat, seperti tingkat pemahaman (*martabating ilmu*), tingkat sujud (*martabating sujud*), dan kesucian (*martabating kasucian*). Karena itulah, mengapa selama fase kedua sujud tidak selalu harmoni dengan pemahaman/ilmu. Pada gilirannya, secara tidak langsung kenyataan tersebut menandakan adanya suatu alih penekanan dari pemahaman dan pencapaian sujud menuju kesucian batin sebagai tujuan akhir.[35]

Dokumen tadi, yang telah diedarkan itu, memberi penjelasan baru dan lebih sistematik mengenai tingkat kesadaran. Dua diantaranya merupakan rekaman ajaran (*wewarah*) yang disampaikan melalui Arymurthy pada pertemuan-pertemuan yang diadakan di Jakarta pada September, yaitu sebulan sebelum digelar konferensi di atas. Dalam dokumen pertama, dia menyatakan bahwa basis latihan selalu merupakan bimbingan langsung dari Tuhan melalui *Hakiki*. Akan tetapi, ini hanya dapat dihayati secara mendalam oleh mereka yang telah *duduk di dalam sanubari*. Sedangkan bagi mereka yang belum bisa menerima pencapaian tersebut, arahan-arahan hanya datang dari pamong yang bertugas sebagai "jembatan" bagi bimbingan Tuhan. Namun demikian, perlu dipahami dengan benar bahwa sujud itu bukanlah melalui individu sang pamong, melainkan lewat tugas atau fungsi yang diembannya.

Selain itu, pesan Arymurthy banyak yang menyangkut tentang makna organisasi Sumarah. Ditekankan di sana bahwa organisasi hanya maujud dengan ijin Tuhan, sebagai satu-satunya pijakan untuk mencapai *Hakiki*. Oleh karena itu, organisasi harus tetap sejalan dengan wahyu serta mesti mendasarkan diri pada aturan-aturan *Hakiki* sebagai Kebenaran yang diterima dan dihayati bersama dalam kongres. Bagi para fungsionaris organisasi, penting untuk menjaga kesadaran akan kenyatan bahwa tugas mereka adalah melayani *semua* orang dan pengabdian yang sejati merupakan ekspresi langsung dari Sujud Sumarah—tidak bisa dipaksa atau didikte oleh siapapun.

[35] Surono dalam *Tjatatan Konperensi*... 1956, hlm.2.

Arymurthy juga menerangkan bahwa *Hakiki* tidak membatalkan aturan apapun, tetapi hanya menjelaskan saja.[36]

Wewarah Arymurthy yang kedua membicarakan hubungan antara kemauan, perasaan, dan pikiran (*tekad*, *rasa*, dan *angen-angen*). Ditekankan di sana bahwa bila kemauan sudah suci, ia akan berfungsi sebagai instrumen bagi intisari hidup (*budi*) yang bisa membimbing ke arah penyelarasan jasmani dan hawa nafsu dengan ekspresi ketuhanan terdalam.[37] Titik berat pada *tekad* merupakan refleksi akan kenyataan bahwa saat itu Sumarah sedang bergerak ke luar dari fase sebelumnya. Penjelasan Arymurthy dianggap sebagai "pemantapan" yang menempatkan *tekad* ke perspektif baru yang tidak lagi dilihat sebagai sesuatu yang esensial terhadap latihan—setidaknya bukan sebagai titik fokus. Maksudnya adalah pada fase pertama *tekad* tampak nyaris tidak berbeda dengan hasrat atau hawa nafsu. Demikianlah, hanya setelah penyucian yang sejati menjadi jelas bahwa *tekad* nantinya bisa menjadi alat bagi *budi*, yakni inti sari hidup yang merupakan perwujudan nyata akan ketuhanan. Pada titik ini, perhatian secara alamiah bergeser dari *tekad* yang tampak personal menuju ke arah kesadaran akan getaran batiniah suatu daya yang berasal dari luar ego. Pergeseran karakter ini merupakan anasir dasar bagi Sumarah menuju ke fase tiga.

Dalam *wewarah-wewarah* yang diterima melalui Sukino pada pertemuan bulan Oktober, ada penjelasan ulang tentang penekanan pada kesucian, yaitu pengalihan titik berat kesadaran akan arti penting keseimbangan antara pemahaman dan penghayatan. Akan tetapi, jika ditinjau ke belakang, bisa jadi pernyataan paling penting yang dikeluarkan Sukino adalah bahwa organisasi hanya akan mencapai tingkat kematangan bilamana seribu anggota sudah seluruhnya masuk ke dalam martabat *iman* atau mencapai penghayatan personal tentang bimbingan Tuhan tanpa perantara. Jelas di sini bahwa pada saat itulah Sumarah sudah memungkinkan untuk menjadi gerakan terbuka secara

[36] *Ibid.,* hlm.5.

[37] *Ibid.,* hlm. 8.

publik, dan benar-benar tanggap atas peran nasional yang dimainkannya. Apa yang disampaikan Sukino tadi menggarisbawahi bahwa kesadaran bersama, lebih dari kesadaran kepemimpinan, merupakan tolak ukur bagi jenjang perkembangan Sumarah. Pernyataan tersebut nantinya akan dikenang dengan pemahaman baru pada saat diumumkan pada 1973, yakni pada saat tanda fase keempat sedang tampak di depan mata.[38]

Bagi kebanyakan warga Sumarah, hasil pertemuan bulan Oktober yang paling nyata adalah termaktub dalam skema atau garis besar baru yang memerinci tingkat kesadaran. Satu di antarannya adalah buah karya Sukino yang kemudian dikenal dengan "Lampiran A". Di dalam skema itu, dia memberi tekanan baru mengeni istilah yang sering keluar dalam pidatonya terdahulu, seperti *Jinem*, *Junun*, dan *Suhul*. Dipaparkan juga bahwa sifat latihan pasti berubah karena para individu berkembang melalui tingkatan yang berbeda-beda. *Jinem* merujuk pada apa yang telah diketahui sebagai Level A dan B. Bagi mereka yang berada pada level A, *Jinem* berarti belajar menenangkan panca indra dan tubuh, sedangkan di level B lebih pada upaya penenangan atau netralisasi pikiran dan hawa nafsu (*manah*). Pada level B inilah, yang berkaitan dengan latihan fase kedua, perkembangan kesadaran *rasa* menjadi pondasi awal bagi *iman*.

Junun mengacu pada latihan yang menjadi kunci fase ketiga, yaitu belajar menyelaraskan kesadaran dan ekspresi terhadap geliat batin intisari hidup. Di sini, Sukino menerangkan bahwa sujud melibatkan penghayatan akan keheningan (*eneng*), kejernihan (*ening*), dan kesadaran (*eling*), yang berarti ruang getaran sujud diterima secara langsung. Bagi mereka yang berada di level C, istilah *Junun* berarti pikiran (*angen-angen*) atau perhatian mulai terpusat pada rasa dan menjadi potensial untuk menerima *Hakiki*. Pada level D, kesadaran mulai mantap di dalam suatu kondisi terpusat yang tak berubah. Artinya, tiga unsur dari pikiran, hati, dan intisasi hidup

[38] *Ibid.,* hlm. 9-10. tentang berbagai implikasi yang terjadi pada masa belakangan, lihat Bab 8.

(atau dikenal dengan *Trimurti*: *angen-angen*, *rasa*, *budi*) terkait secara utuh dan tetap sehingga individu dapat berfungsi sebagai layar (*warana*) di mana bimbingan Tuhan dapat diproyeksikan melalui *Hakiki*.

Sedangkan istilah *Suhul* terkait dengan level E, yaitu untuk mereka yang telah "paripurna" dari kesadaran diri tentang makna "latihan". Pada level ini, tuntunan-tuntunan hidup datang langsung dari Tuhan tanpa perantaraan manusia. Artinya, para individu dapat berfungsi sebagaimana para rasul, yakni sebagai wakil-wakil kehendak Tuhan di dalam masyarakat yang mengkomunikasikan kehadiran Tuhan lewat semua makhluknya. Secara batiniah, kondisi *Suhul* digambarkan sebagai suatu kesadaran yang berlanjut dari kalbu, atau disebut keadaan pasrah yang senantiasa sehingga seluruh dimensi personalitas dan ego tampak sejalan dengan kehendak Yang Maha Kuasa. Kondisi tersebut merupakan cita-cita setiap orang dalam latihan Sumarah.[39]

Meskipun skema yang dibuat Sukino berkaitan dengan hal-hal yang dibicarakan pada pertemuan Oktober, penafsiran Surono terhadap skema itu menjadi lebih dikenal secara umum di dalam organisasi PB. Tafsiran yang dibuat Surono dimaksudkan untuk menjadi penjelasan tentang pernyataan Sukino dan kemudian dikenal sebagai *Lampiran C* dan dilengkapi dengan diagram. Kendati pernyataan mereka pada hakikatnya hampir sama, dalam penekanannya terdapat perbedaan. Bila Sukino memulai penjelasannya dengan menekankan tiga tingkat latihan dasar, skema Surono langsung fokus pada lima level (dari A sampai E) sehingga tidak menyentuh adanya perbedaan tajam dengan pemahaman fase kedua. Selain itu, pernyataan Surono kurang menekankan arti penting dari perubahan yang bersifat kualitatif terhadap sifat latihan yang berkait dengan masing-masing level. Belakangan, perbedaan yang menyolok ini memancing perdebatan besar yang mana beberapa tokoh dari Ponorogo muncul sebagai "para pembela" *Lampiran A.*[40]

[39] *Ibid.,* hlm.4.

Seperti *Lampiran C*, pernyataan Surono yang lain mengenai fase ketiga secara konsisten menggarisbawahi arti penting tentang pemahaman yang sistematik. Dia mengawali apa yang dikenal dengan pemeriksaan ulang status pamong di dalam organisasi dengan menaruh penekanan pada kebutuhan bagi pamong yang dapat menyeimbangkan latihan dengan pemahaman yang jernih akan makna setiap tingkatnya. Pada praktiknya, hal ini justru cenderung mengarah pada pengangkatan kalangan muda dan para pamong yang memiliki tingkat pendidikan yang lebih baik "dipensiunkan" dari tugas kepamongan aktif. Pidato-pidato Surono juga seringkali menyentuh soal ilmu pengetahuan dan pencapaian manusia pada zaman atom, tema mutakhir yang pada masa itu semakin tampil ke permukaan dengan dimulainya perlombaan ruang angkasa. Pada kongres keempat yang digelar pada 1958, Surono berulangkali menawarkan penjelasan sistematik tentang hubungan antara kekuatan psikis yang berbeda-beda. Apa yang digambarkannya bukan hanya dikaitkan dengan jagat pewayangan, Al Quran, dan Injil saja, melainkan juga mengarah pada model pemerintahan republik. Ia bahkan melukiskan fase pertama Sumarah sebagai seorang manusia yang dipengaruhi oleh nafsu rendah, yaitu wakil iblis dalam batin. Sedangkan fase kedua dijelaskan sebagai periode peralihan atau pintu masuk ke arah kesucian cita-cita yang nanti menjadi terang dengan hadirnya fase ketiga.[41]

Selain mengomentari bahwa *wewarah* Sukino pada fase ketiga merupakan perulangan saja dari *wewarah-wewarah* sebelumnya, Surono menandaskan kepada para anggota untuk tidak terikat pada bentuk syair dan nuansa lembut yang khas dari bimbingan Sukino.[42] Dia juga menuding banyak anggota Sumarah telah menjadi fatalistik dan pasif selama fase kedua. Sembari menyuruh mereka agar lebih sadar secara sosial, Surono menyatakan bahwa kondisi bangsa Indo-

[40] *Ibid.*, hlm. 6-7. Sichlan menyatakan telah menjadi "fanatis" dalam upayanya menarik perhatian orang ke "Lampiran A" pada konferensi 1969 dan pada kongres 1970. Dalam wawancara pada 1973, dirinya masih menekankan arti penting dari Lampiran A, namun tidak lagi merasakan kemelekatan yang sama terhadapnya.

[41] Surono dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah*, Vol. V, hlm. 89-99, 109.

[42] *Ibid.*, hlm. 146.

nesia bergantung pada perkembangan Sumarah, dalam hal ini pengabdian nyata warga Sumarah di dalam kehidupan bermasyarakat.[43] Pada 1957, Surono menyebarluaskan panduan baru untuk menggiring praksis organisasi ke arah yang sejalan dengan garis pemahaman PB terhadap fase ketiga. Pada gilirannya, pengaruh PB pada fase ini lebih menghunjam pada latihan di aras lokal ketimbang pada saat fase kedua.

Kendati diagram, penjelasan, dan arahan Surono telah memberi landasan gerakan menuju fase ketiga, pernyataan yang dikeluarkannya dengan cepat diikuti komentar dari tokoh Sumarah lain. Memang, satu dari sekian karakter fase dari ketiga adalah adanya begitu banyak pembahasan dan penjelasan panjang lebar tentang makna yang terkandung di dalamnya. Di Jakarta misalnya, Arymurthy mengeluarkan serentetan pernyataan penting yang salah satunya mengingatkan para anggota tentang pentingnya jalinan antara aktivitas organisasi dan *Hakiki*. Ia juga me-*wanti-wanti* mereka agar waspada terhadap delusi, yaitu pemalsuan *Hak* (Kebenaran) oleh manipulasi pikiran. Dengan meminjam pesan Buddha, dia menegaskan bahwa tindakan dan pengabdian baru bisa dikatakan benar hanya jika berasal dari terbukanya ruang jiwa yang terdalam. Keduanya menjadi salah bila masih mengalir dari kehendak baik yang berdasarkan pikiran (*angen-angen*).[44] Pada saat itu, Arymurthy sering berbicara soal tiga tingkatan dasar dari evolusi Sumarah dengan menggunakan istilah yang agaknya lebih dapat dimengerti daripada yang disampaikan Sukino. Apa yang masih penting sampai saat ini adalah ungkapannya tentang kemajuan dari *tekad* ke *iman* menuju *sumarah*.[45]

Sementara di Jakarta Arymurthy menjelaskan makna fase ketiga, para tokoh dari Konsulat Jawa Timur juga aktif menafsirkan fase itu

[43] *Ibid*., hlm. 146, 171-172.

[44] *Ibid*., hlm. 255, 258-261. Di sini Arymurthy juga mengulangi apa yang ditekankan Surono, yaitu kondisi dunia tergantung pada latihan Sumarah (hlm. 261).

[45] Arymurthy mulai sering menggunakan istilah itu dalam wewarahnya antara 1956 dan 1960, tetapi baru benar-benar dicantumkan secara lugas dalam bimbingan latihan sujud yang diumumkan pada Mei 1968 (DPP, *Sejarah*, hlm. 125-126).

menurut pemahaman mereka masing-masing. Rapat regional yang sifatnya terpisah juga sering digelar di wilayah ini, namun dengan adanya fase ketiga, banyak di antaranya sudah berlangsung secara terbuka yang dihadiri para pejabat setempat sehingga Sumarah dapat memperlihatkan jati dirinya secara publik.[46] Kemungkinan penjelasan paling penting dari Jawa Timur mengenai fase ketiga datang dari Sujadi selama rapat regional yang diadakan di Ponorogo pada 28-30 Desember 1957. Dalam pernyataannya yang dipublikasikan dan disebarkan secara luas, ia menyoroti kesalahan fase kedua, desakan tentang pembentukan organisasi, dan perlunya mewujudkan pengabdian masyarakat sebagai cerminan dari komitmen Sumarah terhadap revolusi nasional. Nada dan tema yang dia bawa jelas sekali memperlihatkan karakter lokal. Meski gaya bicaranya yang *blak-blakan* mengingatkan pada sifat agresif para *warok* Ponorogo, perkataannya terkesan begitu kental menekankan aspek sosial dalam Islam sebagai salah satu tanda ketakwaaan kepada Tuhan. Dia mengomentari berbagai perubahan yang terjadi pada dimensi latihan dan bimbingan spiritual dalam Sumarah, dengan menuding sebagian anggota telah gagal menyesuaikan diri terhadap perubahan dan masih terkungkung di dalam tradisi lama. Dia antara mereka, tambahnya, tidak sedikit yang telah dipaksa menarik diri dari organisasi sebab belum memiliki kemampuan untuk berkembang sesuai dengan zaman. Penekanannya yang paling kuat adalah mengenai arti penting pengamalan dan penghayatan latihan Sumarah sehingga para anggota tidak dapat lagi menyandarkan diri dengan apa yang mereka alami secara batiniah. Sebaliknya, mereka justru mengekspresikan kesadaran duniawi melalui tindakan yang diarahkan pada pengabdian sosial. Itulah, mengapa setiap pengorbanan personal melalui perbuatan mulia yang merupakan jembatan menuju kesucian spiritual dinilai Sujadi sebagai sesuatu yang tidak sempurna jika tidak disertai kemurnian batin. Penekanan semacam itu tetap begitu kuat selama fase ketiga, tetapi para tokoh Sumarah Jawa Timur sepertinya

[46] Wawancara dengan Karyono, Sidik Pramono, dan Sichlan di Ponorogo pada Agustus 1973.

memakai jargon yang mengingatkan siapa pun pada semangat etika Protestan dan Islam modernis.[47]

Apa yang dapat disimpulkan di sini adalah di seluruh tubuh organisasi Sumarah pengaruh dari pernyataan dan penyusunan ulang tentang makna fase ketiga merupakan suatu intensifikasi kesadaran terhadap perubahan. Praktik individual tidak hanya menuntut penghayatan dan kesadaran langsung, tetapi juga membutuhkan partisipasi aktif dan nyata dalam segala tindakan. Lebih dari pada itu, organisasi Sumarah akan terus mengalami perkembangan yang selaras dengan zaman yang selalu berubah. Penjelasan tentang fase ketiga dan makna yang dibawanya ternyata hanya sekadar pintu gerbang. Bagi banyak kalangan, fase baru tersebut memang menoreh kenangan dan meninggalkan pemahaman yang dalam. Di semua level, peralihan dalam dimensi latihan tersebut menuntut penyesuaian atau harmonisasi sebagai suatu proses yang diiringi kepedihan dan sekaligus kedamaian.

Pembersihan Batin

Pembahasan fase ketiga memberi kejelasan bahwa Sumarah secara umum perlu menjalani penyucian diri melalui proses yang sejalan dengan apa yang dialami pada tingkat individual. Perkembangan spiritual dihayati sebagai perjalanan yang diliputi ketegangan dan bukan rangkaian peralihan yang tanpa rintangan. Setiap terobosan menuju tahap baru menuntut adanya pengorbanan dari tahapan terdahulu dan perlawanan selalu maujud dalam setiap upaya pencapaian. Pola yang tertanamkan tidaklah serta merta menjamin terwujudnya penyelarasan menuju tingkat kesadaran yang lebih tinggi. Menurut Sumarah, ketidakseimbangan semacam itu yang sering terjadi pada perkembangan spiritual dapat berpola "evolusi". Dalam banyak kasus, terjadinya evolusi menandakan latihan telah mengalami pergerakan hebat yang menggiring ke arah kebangkitan daya spiritual yang lebih dari apa yang bisa diberikan oleh sistem yang telah mapan. Bahkan,

[47] Sujadi, *Penjelasan*…

ekspresi evolusi itu sendiri kadang kala mirip dengan pengalaman kesurupan. Pada tingkat yang lebih luas, penghayatan kolektif Sumarah selama awal tahun 1960-an merupakan suatu pengalaman evolusi, yaitu pengalaman keseimbangan antara dimensi spiritual dan material.

Meski ketegangan kolektif akhirnya tertuju kepada Surono, dalam banyak hal kesalahan yang dia perbuat tidak lain hanyalah cerminan, dan sekaligus juga penyebab, dari keruwetan internal yang telah menyelimuti sejarah Sumarah. Ini jelas sekali tampak pada separo akhir masa kepemimpinannya. Ia melakukan kesalahan dengan menceburkan warga Sumarah ke dalam jurang egoisme, penyakit yang nyaris selalu diidap oleh mereka yang tengah berada di tampuk kuasa. Pada saat itu pula, kekeliruan yang ia lakukan didorong berlanjutnya ketersesatan para anggota. Di setiap tingkatan, selalu ada kecenderungan menyadarkan begitu banyak pada otoritas kepemimpinan. Itulah, mengapa tidak sedikit kalangan Sumarah yang terus mencari kebenaran di luar diri kendati fase ketiga sudah sangat gamblang menekankan pada semua warga agar menelisik ke dalam batin sendiri tanpa perantara. Jadi, bukan sesuatu yang mengherankan bila Surono, seperti banyak figur lainnya di Sumarah, pada ujungnya terjebak dalam godaan kekuasaan.

Ketergantungan dan otoritarianisme semacam itu memiliki berbagai sumber. Pertama, kecenderungan tersebut merupakan warisan struktur sosial masyarakat Jawa tentang hubungan *kawula-gusti* sehingga secara tradisional tampak wajar bila para individu menerima ketundukan sebagai balas budi. Karakter *kawula-gusti* tidak hanya dalam struktur politik, tetapi juga dalam ranah-ranah spiritual, misalnya menyandarkan diri kepada seorang guru atau kiai. Selain faktor sosial budaya, dinamika spiritual yang lebih umum agaknya ikut memberi kontribusi terhadap sikap ketergantungan yang terus-menerus tadi. Apapun bangunan kulturalnya, kecenderungan "menginternalisasi" otoritas spiritual selalu muncul dalam gerakan kebatinan. Ini dikarenakan mereka memiliki banyak anggota yang berasal dari berbagai macam latar belakang kesadaran batiniah. Tidak ada satu

pun gerakan kebatinan tanpa orang yang berharap bahwa gerakan tersebut dapat menawarkan jalan keluar atas permasalahan hidup mereka. Secara implisit, para pendiri dan tokohnya yang membentuk, atau paling tidak merupakan artikulasi paling nyata akan karakter ideal seringkali hadir sebagai pusat aliran pengetahuan. Maka dari itu, menjadi sangat sulit bagi para pemula yang belum memahami tujuan akhir pencarian mistik untuk menyadari prinsip-prinsip yang ada. Dalam kasus Sumarah, bahkan pernyataan yang *tujuan* utamanya mengarahkan orang menuju penghayatan batin terhadap Kebenaran mengandung pengakuan bahwa realitas sehari-hari—bahkan dalam gerakan itu sendiri—adalah bertolak belakang. Pada tingkat nasional, demokratisasi cita-cita revolusi sering ditafsirkan sebagai suatu gerakan yang lepas dari struktur *kawula-gusti*, atau "bapakisme". Bagi Sumarah, gerakan menuju kemerdekaan spiritual merepresentasikan basis rohani di mana perkembangan-perkembangan jasmaniah, dalam hal ini perkembangan nasional, bergantung. Kalangan Sumarah bahkan merasa perjuangan melawan ketidakbebasan akan menjadi sumbangan positif bagi jalannya proses nasional. [48]

Untuk memosisikan penyelewengan Surono dalam perspektif yang sebenarnya, komentar tentang karakter pendewaan figur agaknya sangat membantu. Semangat *kawula-gusti* secara prinsip sudah ditolak oleh Sumarah sejak awal, namun pada praktiknya kesaktian atau karisma para pendiri dan tokoh-tokoh lokal justru menjadi sandaran bagi pola penyebaran karakter "bapakisme" tadi. Bahkan sebagian dari kalangan Sumarah yang tidak pernah bergabung dengan PB juga gagal memutus hubungan itu karena merasa takut terhadap pamong setempat yang cemas kehilangan pengikut. Namun demikian, kendati ikut dalam PB, Sumarah Gresik sudah lama

[48] Arymurthy dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah*, Vol.V, hlm. 261, 304; Surono, *Ibid*., hlm. 172; dan Suwondo, *Ibid*., hlm. 197. Mereka menekankan bahwa Sumarah bukan gerakan adikara atau berbentuk *paguron* (perguruan), melainkan memberi kebebasan para anggotanya memperoleh tuntunan Tuhan secara langsung. Perbedaan antara Sumarah dan pola kebatinan masa sebelumnya ditunjukkan dengan kesadaran diri yang jelas tentang upaya meretas semangat patronase.

berjuang melawan semangat patronase. Salah satu pamong terkemuka dan penuh karakter dari daerah ini adalah Mostar. Tokoh ini memiliki latar belakang yang unik. Selain lama berprofesi sebagai pelaut, ia juga pernah tinggal beberapa tahun di New York. Dilihat dari kacamata orang desa di Madura, latar belakang semacam itu membuat ia dikenal sebagai laki-laki yang luar biasa. Sejak muda Mostar memang sudah memiliki karisma apalagi ditambah dengan kemahiran dalam pencak silat. Tetapi, setelah masuk Sumarah, dia baru unjuk kemampuan setelah adu kasaktian dengan Bariunhartono di Yogya. Kemenangannya atas Bariun membuatnya cepat menarik para anggota baru di wilayah Gresik. Meski tetap menjalin kontak dengan PB, hubungannya dengan organisasi pimpinan Surono itu sempat renggang selama tahun 50-an. Dia ternyata masih menyuruh para pengikutnya melakukan latihan dengan gaya fase pertama sehingga kelompok Gresik ini baru bersejalan dengan orientasi PB ketika Mayor Sukardji, tokoh AD yang selama masa revolusi punya hubungan erat dengan Suhardo, pindah ke Gresik dan menjadi salah satu pamong di sana. Pada awal tahun 60-an, Sukardji pelan-pelan memperkenalkan kepada warga Sumarah Gresik akan gaya latihan fase ketiga. Proses ini akhirnya menimbulkan ketegangan-ketegangan halus yang berlangsung terus hingga awal tahun 70-an kendati hanya sebagai efek sisa dari perubahan gaya latihan. [49]

Semangat yang sama juga terlihat nyata di daerah Madiun. Di sana, kecondongan kuat untuk memosisikan Kiai Abdulhamid ke dalam status guru sangat terasa. Seperti Mostar, tokoh pesantren ini merupakan pribadi dengan karisma besar dan berhasil menarik simpati begitu banyak pengikut selama revolusi. Meski demikian, tidak sedikit dari mereka yang hampir tidak mengenal nama "Sumarah". Pada tahun 50-an, Kiai Abdulhamid masih tergabung

[49] Lihat catatan no. 296 di muka. Seluruh informan dari Gresik menyinggung personalitas Mostar yang masyhur itu, bahkan sebagian mengaku pernah memiliki hubungan patronase spiritual dengan tokoh karismatis tersebut seraya menuturkan kisah mengenai peran yang dimainkannya. Meski Mostar tinggal di Surabaya, saya belum sempat menemuinya ketika berkunjung ke sana.

dalam PB dan tetap diakui sebagai figur dengan otoritas spiritual tinggi. Bagi orang desa di Madiun, hampir semua jaringan Sumarah berporos padanya atau berpusat pada para kader pamong yang masuk Sumarah lewat baiatannya. Di kota Jawa Timur, Sumarah berkembang melalui pengaruh yang secara relatif imbang. Saat Sukeno dan Suhardo sedang dalam proses penyebaran Sumarah, kecenderungan untuk "menuhankan" Kiai Abdulhamid belum sekuat itu. Akan tetapi, di desa-desa sekitar Madiun, pengikut pribadinya telah tersebar di mana-mana. Sampai awal tahun 70-an, atau menjelang kematiannya, tendensi pemujaan terhadap pribadinya tetap belum luruh. Banyak dari mereka, termasuk para tokoh, bahkan menekankan kisah yang menyiratkan bahwa "Pak Kiai" mewarisi jubah Sukino dan menjadi pelindung "tertinggi" dalam latihan spiritual Sumarah.[50]

Masih banyak lagi deretan contoh yang melukiskan semangat "pemujaan" semacam itu. Inti dari gambaran tersebut adalah bahwa masalah pemujaan merupakan sesuatu yang jamak dalam Sumarah. Di hampir seluruh cabang, selalu ada kecenderungan melebihkan tingkat kesucian, status, dan otoritas para tokoh yang dinamis. Pada level individual, warga sangat mengharap "jawaban" yang berasal dari luar. "Persoalan" otoritas akan terus hadir jika para pengikut tetap pada keterikatan mereka terhadap pihak lain. Dengan demikian, penyimpangan yang dilakukan Surono menjadi sesuatu yang tidak bisa disepelekan begitu saja. Bagaimanapun juga, dia memikul tanggung jawab secara nasional sebab dirinya masih punya pengaruh besar dan menjadi fokus bagi organisasi secara keseluruhan. Dalam pengertian spiritual, dapat disimpulkan bahwa tanggung jawab kepemimpinan adalah merubah semangat ketergantungan menjadi otonomi.

[50] Ketika Surono memutuskan hubungan dengan Kiai Abdulhamid pada 1960-an, muncullah kemungkinan akan adanya gerakan sempalan di Madiun. Kekhawatiran itu agaknya tidak pernah terwujud, bahkan belakangan Kiai Abdulhamid justru berhubungan karib dengan DPP. Saya tidak ingin melebih-lebihkan ketergantungan warga Sumarah pada figur Kiai Abdulhamid, karena di sana banyak tokoh penting lain dan banyak anggota yang tidak menyandarkan diri pada sang kiai. Namun demikian, sejumlah tokoh cabang Madiun, seperti Sumarsono, masih menekankan kedudukan Kiai Abdulhamid sebagai orang nomer dua setelah Sukino (Wawancara di Madiun, Agustus 1973).

Ketegangan yang melanda PB bermula sekitar tahun 1957. Pada waktu itu, saat permulaan fase ketiga masih hangat-hangatnya, pihak PB justru mengeluarkan sejumlah instruksi yang kontroversial terhadap seluruh cabang Sumarah, yang di antarannya berisi bahwa Sukino akan "pensiun" dari kepamongan aktif. Dilihat secara sekilas, surat tersebut dapat dengan mudah ditafsirkan sebagai wujud keinginan Sukino agar para anggota tidak lagi *nggandul* padanya. Ternyata, surat Surono tidak berhenti sampai di sini. Pada kesempatan lain, dia memerintahkan agar korespondensi antara warga Sumarah dan Sukino harus melalui PB terlebih dahulu. Bagi mereka yang aktif berkirim surat, kebijakan tersebut sama artinya dengan memutus hubungan dengan sumber utama bimbingan spiritual. Meski begitu, instruksi yang dikeluarkan ketua PB mendapatkan dukungan luas di tingkat permukaan dan reaksi terhadapnya tidak kalah banyak. Sejumlah tokoh lokal, di satu sisi, menerima dengan pemahaman bahwa keputusan itu punya nilai positif bagi masa depan Sumarah, yaitu mengakhiri semangat *bapakisme* dalam dunia spiritual. Di sisi lain, khususnya kalangan Sumarah Jawa Timur justru menentang keras dengan menafsirkan bahwa anjuran itu hanya upaya untuk memperluas pengaruh Surono sendiri. [51]

Beberapa tahun kemudian, yaitu pada 1959, dua kubu yang berbeda mulai beraksi. Pada tahun yang sama, pihak PB mengeluarkan keputusan yang isinya menyatakan Konsulat Jawa Timur dan Jawa Barat akan menjadi otonom dari PB. Ini berarti, kepemimpinan regional tersebut menerima *Hakiki* secara langsung tanpa perlu melalui PB. Saat itulah, rapat informal yang dimotori Surono mulai menciptakan karakter yang berbeda dan bahkan perlahan menggeser posisi kongres. Ini semakin jelas setelah nama "Lembaga Permusyawaratan Sumarah", istilah PB untuk rapat informal, akhirnya dirubah menjadi "Badan Kongres". Kendati semua digelar di kediaman Sukino, pendiri Sumarah hampir tidak memainkan peran apa-apa. Karena semuanya

[51] DPP, *Sejarah*, hlm.91. Surat yang tertanggal 7 September 1957 itu dikenal dengan "Pengumuman PB No.164/U/57" dan termaktub dalam Suwondo, *Himpunan wewarah*, Vol.IV, hlm. 200.

terjadi tanpa persetujuan kongres, tindakan sepihak yang dilakukan PB tersebut sudah nyata menyalahi prinsip dasar Sumarah, yaitu otoritas tertinggi berada pada keputusan bersama. Sikap Surono tegas meski rekannya di PB berulang kali memberitahu tentang kontradiksi yang sedang terjadi atas pengumunannya itu. Bahkan semua suara bernada keberatan selalu dimentahkan dengan "situasi paradoks" yang diciptakan Surono, yaitu menyatakan diri sedang mengikuti *dawuh tuhan* secara langsung dan hanya dialah satu-satunya yang menerima pesan Ilahi dengan jelas.[52]

Agaknya, dipandang secara nasional, apa yang sedang dilancarkan Surono pada masa itu menyerupai gaya kepemimpinan Sukarno. Saat Demokrasi Terpimpin resmi menjadi model pemerintahan pada 1959, kedaulatan berada di tangan presiden dan bukan parlemen. Sukarno mengukuhkan kekuasaan yang sedang ia pegang atas dasar perannya sebagai "penyambung lidah rakyat" sambil menegaskan hanya dialah satu-satunya pribadi yang mampu memberi apa yang "sejatinya diinginkan" rakyat. Surono juga seperti itu, dia mengklaim telah memiliki pengetahuan tertinggi dan menyatu serta selaras, khususnya terhadap organisasi secara keseluruhan, lebih dari siapapun. Ia juga mengaku mengalami perubahan kesadaran pada tahun 1957 dan apa yang dialaminya ini seakan dalam kondisi sujud. Ia menafsirkan pengalaman itu sebagai tanda bahwa dirinya sudah melangkah ke "level E", yaitu luruhnya kesadaran diri dalam sujud yang merupakan cita-cita Sumarah.[53] Namun demikian, sejumlah kalangan justru menilai Surono salah tafsir tentang perubahan tersebut dan sudah kehilangan kemampuan untuk memasuki kesadaran pribadinya secara kritis.

---

[52] DPP, *Sejarah*, hlm. 90-92. Pembentukan Badan Kongres itu resmi diumumkan pada 16 Desember 1963 (Surat PB No. 25/U/63). Bukan sesuatu yang kebetulan bila surat tersebut berada di bagian paling akhir dari *Himpunan Wewarah* (Vol. VI, hlm. 365). Walaupun, Suwondo masih terbilang aktif untuk beberapa tahun kemudian, pembentukan Badan Kongres menyiratkan kosongnya konferensi dan dokumentasi organisasi (tugas yang diemban Suwondo). Kendati saya memegang salinan ceramah Sujadi (di Ponorogo) dan *wewarah* Surono serta beberapa pucuk surat yang ia tulis, tidak ada satupun yang menyinggung jalannya organisasi resmi tersebut antara 1963-1966.

Demikianlah, kekuasaan yang dimiliki Surono langsung berhadapan dengan gerakan *Hakiki* di tingkat daerah yang telah diakuinya. Ketegangan-ketegangan personal meningkat ke arah konflik terbuka yang meruntuhkan hubungan ketua PB dengan tokoh Sumarah lainnya. Tidak berlebihan bila Suhardo melukiskan rentang waktu dari 1960 sampai 1965 sebagai periode kesalahan Surono.[54] Menjelang 1960, Arymurthy, Abdulhamid, dan Sujadi bertemu dengan Surono pada acara diskusi umum yang digelar Sumarah. Mereka membicarakan tentang "pembukaan" makna batiniah dari latihan yang mereka lakukan kepada para hadirin (khususnya menyoal "beatan pamikir" dan "beatan umum"). Menanggapi perbedaan cara pandang dari ketiga tokoh itu, akhirnya Surono menandaskan hanya dirinyalah yang berhak bicara banyak soal itu. Karena itulah, kedudukan Arymurthy dianggap sepi, sedangkan Sujudi dinilai masih berada dalam kondisi evolusi sehingga sujudnya batal.[55] Bukan hanya kalangan atas, para tokoh dan pamong lokal juga lambat-tahun dipinggirkan, sehingga banyak cabang Sumarah masuk dalam kelembaman yang apatis. Martosuwignio, sahabat dekat sekaligus orang yang sering menyertai lawatan Sukino ke daerah bahkan memperlihatkan tanda ketidakpuasannya terhadap Surono. Perasaan dan sikap yang sama juga ditampakkan oleh warga Sumarah. Mereka seringkali menggunjing ketua PB itu setelah rapat berakhir dan tak jarang menghabiskan waktu semalam suntuk hanya untuk meluapkan kejengkelan mereka atas kepemimpinan Surono.[56]

Kendati tanda kegoncangan itu ada, itu tidak untuk dilebih-lebihkan. Semua memang baru tampak gamblang setelah ditinjau ke belakang secara *post factum*. Akan tetapi, tidak bisa disangsikan bahwa selama fase terakhir kepemimpinan Surono, ada kebenaran yang tak bisa disangkal atas pernyataan tentang latihan Sumarah pada saat

[53] Wawancara dengan Dr. Surono, Yogyakarta, Juli 1973.

[54] Suhardo, *Ceramah...*, hlm.7.

[55] DPP, *Sejarah*, hlm. 91. Di sana disinggung secara spesifik tentang keretakan hubungan antara Surono dengan Sukino, Abdulhamid, Sujadi, dan Arymurthy. Hal serupa juga dialami Ilham di Malang, Toah di Surabaya, dan banyak lagi yang lain.

[56] Wawancara dengan Martosuwignio, Yogyakarta, Juni 1973.

itu. Tidaklah selamanya benar bila dia sudah kehilangan pijakan dari dimensi latihan atau prinsip dasar tempatnya bertolak. Banyak para warga Sumarah yang tetap selaras dengannya, dan tidak sedikit dari kebijakan yang ia ambil dianggap sudah benar pada masa itu. Bahkan dalam hampir semua kasus terdapat unsur kebenaran yang mendasari sikapnya. Ketika mengumumkan "purna tugas" Sukino, misalnya, ia menyampaikan penjelasan tentang surat yang dia buat itu dan tidak begitu saja "lempar batu'. Apapun sumber reaksinya, fakta ketidakpuasan yang paling nyata adalah sebuah tanda positif dari suatu keputusan yang dibuat dan ini jamak terjadi. Ditilik dari sudut pandang teorinya, pernyataan yang dikeluarkan Surono boleh jadi sudah "benar". Jadi, bukti kesalahan bukan terletak pada sifat pernyataannya, melainkan lebih pada hubungan antara pernyataan itu dengan kehendak bersama (warga Sumarah secara keseluruhan).

Dampak dari kegoncangan tersebut adalah terputusnya beberapa arahan Surono dengan pengalaman dan penghayatan kolektif warga Sumarah. Dalam menyampaikan kebenaran yang berdasar pada kewenangan tertinggi yang dimilikinya, Surono lebih mengedepankan teori ketimbang realitas praktis. Dengan demikian, dia kehilangan titik tolak yang darinya kebenaran terwujud melalui pengalaman bersama. Ini sama artinya hubungan antara *Hakiki* dan organisasi sudah terputus. Dalam pengertian paling harfiah, kecenderungan ini serupa dengan kediktatoran karena pengalaman hidup warga berada di bawah kuasa "pengetahuan yang terbabar". Betapapun banyaknya, pola kesamaan dengan struktur yang jamak terjadi dalam otoritas keagamaan. Di Sumarah istilah pola bukan merupakan pengejawantahan dari Kebenaran yang hidup. Jadi, pergolakan dalam prinsip yang terjadi di Sumarah tidak berada pada tindakan-tindakan Surono di tingkat permukaan, tetapi justru pada fakta bahwa dirinya mulai menciptakan klaim tanpa mempertimbangkan dampaknya secara umum.

Titik keretakan tersebut berawal dari dua masalah yang masing-masing memungkinkan untuk menjadi pemicu letupan dan meng-

undang reaksi. Keduanya tampil ke permukaan pada 1965 dan 1966 bersamaan dengan peristiwa nasional, yakni kup dan gerakan pembersihan yang berujung pada kejatuhan Sukarno. Masalah pertama terpusat pada pernyataan Surono bahwa dirinya merupakan penerima otoritas paling tinggi atau *penyalur dawuh tunggal*. Inilah yang menggiringnya ke ujung keretakan dengan Sukino, dan mengundang respons negatif dari berbagai cabang Sumarah. Masalah kedua, Surono merasa bahwa ia telah diberi *dawuh* untuk membaiat para arwah ke dalam Sumarah. Oleh karena itu, dirinya rajin menjalin hubungan, lewat perantara, dengan kerajaan Nyai Loro Kidul. Ketika ketegangan terdahulu diperkeruh oleh kemungkinan sebagian kebenaran menjadi dasar bagi tindakan Surono, semua masalah kemudian muncul ke permukaan. Dalam hal ini, Surono memang berpijak pada cita-cita dan tujuan latihan Sumarah.

Pengumuman tentang *penyalur dawuh tunggal* dilontarkan pada Desember 1964 dan merupakan titik puncak konflik antara Surono dan para tokoh Sumarah lain. Penafsiran Surono atas istilah tersebut adalah bahwa hanya dia yang mampu membenarkan penerimaan *Hakiki*, dan satu-satunya orang yang mampu menerima dan menyatakan haluan yang benar bagi perkembangan organisasi. Klaim Surono itu secara langsung bertolak belakang dengan pengalaman praktis pada tokoh dan anggota Sumarah fase ketiga dan berlawanan dengan prinsip organisasi, yaitu hanya sujud bersama yang mampu menegaskan pernyataan *Hakiki* dan kebenaran baru jelas terungkap hanya jika ekpresinya cocok dengan pengalaman positif mereka yang menerimanya. Dalam sebuah rapat khusus yang digelar PB dan para tokoh dari konsulat daerah, Sumarah berhasil mencapai keputusan soal pengertian *penyalur dawuh tunggal*. Bagi mereka, istilah itu sudah jelas bahwa Surono sebagai ketua organisasi perlu memeriksa dan menegaskan semua ekspresi dari orang lain yang mungkin menerima *hakiki*. Dari sudut pandang peserta rapat, Surono hanya perlu melakukan hal itu bila pernyataan yang dikeluarkannya sudah menyangkut Paguyuban Sumarah secara keseluruhan—karena dirinya menerima tanggung jawab sebagai ketua. Akan tetapi, tidak ada satu

pun kata sepakat dengan penafsiran Surono. Bahkan ketua PB ini tetap bersikukuh dengan pendapat pribadinya kendati terus dihujani protes.[57]

Hubungan Surono dengan Sukino sudah terlihat memburuk segera setelah fase ketiga dimulai. Seperti telah disinggung sebelumnya, tanda ketegangan pertama muncul bersamaan dengan surat yang dikeluarkan Surono tentang "purna tugas" Sukino. Surat itu sendiri tertanggal 2 September 1957. Tak lama berselang, Surono pun mengakhiri upaya Sukino memboyong kelompok Solo ke PB. Di Solo, Sri Sampoerno memang memiliki cukup alasan untuk membuat rencana itu pudar, namun Surono juga memastikan tidak akan ada kemajuan berarti (dengan tidak masuknya kelompok Solo ke PB-nya). Bahkan ketika beberapa kalangan menanyakan tentang kelompok Solo, Surono dengan enteng menyatakan tidak tahu dan tidak pula berhasrat mengetahui mereka. Keinginan Sukino untuk menjalin ulang hubungan dengan Solo tersebut terkait dengan meningkatnya kontak informal antara dirinya dan warga Sumarah di kota itu. Di pihak lain, Martosuwignio menceritakan kesannya bahwa setelah 1960 kelompok Solo menjadi lebih dinamis, sementara Yogya menyentuh titik nol.[58]

Penarikan Sukino dari kancah partisipasi aktif dalam PB bukan hanya sebuah cerminan dari keretakan antara dirinya dan Surono. Setelah 1958, Sukino mulai sering sakit dan ini juga menjadi kendala riil baginya dalam beraktivitas. Pada saat yang bersamaan, ketegangan dengan Surono sudah tampak ke permukaan. Bahkan para pengamat non-Sumarah berkomentar bahwa Surono secara publik menyatakan bertolak belakang dengan Sukino pada 1965.[59] Puncak ketegangan terjadi ketika Surono melayangkan surat kepada Sukino yang isinya menyatakan mereka berdua sudah tidak bisa lagi bekerja sama sebab

---

[57] DPP, *Sejarah*, hlm. 92 dan wawancara dengan Arymurthy di Jakarta, Juli 1973. Menurut Arymurthy, perhatian Surono semakin tertuju pada peran tunggalnya di organisasi dan melalaikan proses kolektif yang menjadi tradisi Sumarah.

[58] Wawancara dengan Martosuwignio, Yogyakarta, Juni 1973.

sujud Sukino batal. Sukino menerima surat itu pada Maret 1965, selang sebelum perayaan ulang tahun PB yang kelima belas. Setelah memanggil puluhan sahabat lama, Sukino lantas memimpin sujud bersama dan kemudian membaca surat tersebut. Mendengar isi surat itu, mereka terkejut dan menyesalkan apa yang Surono katakan.[60]

Setelah masalah yang berkaitan dengan pengumumannya tentang *penyalur dawuh tunggal* bergulir, Surono aktif menjalin hubungan dengan jagat roh. Kendati tidak ada kaitan eksplisit antara kedua masalah itu, hal tersebut sudah mencerminkan luapan kepentingan pribadi Surono. Meski secara prinsip sujud Sumarah tidak pernah melibatkan urusan alam gaib, pada praktiknya tidak selamanya demikian. Banyak anggota Sumarah yang masih gemar menjalin hubungan dengan roh. Bagi orang Jawa, jagat arwah dan kerajaan leluhur merupakan dimensi hidup dari kebatinan yang realitasnya tidak bisa dipungkiri, seperti halnya eksistensi politik. Walaupun pada masa mudanya Sukino rajin melibatkan diri dalam dunia klenik, seperti ziarah kubur dan praktik asketisme, setelah pewahyuan dirinya dengan tegas menolak kecenderungan itu. Meski demikian, kadangkala dia dan warga Sumarah lain mengadakan perjumpaan dengan roh. Terkadang perjumpaan itu berwujud kesurupan yang ditafsirkan sebagai "evolusi". Lebih seringnya, kontak dengan alam gaib sekadar melibatkan kesadaran akan kehadiran arwah. Bahkan dalam beberapa kasus, hubungan tersebut menggiring ke arah yang positif, yaitu mewartakan pengalaman *Sumarah* pada roh.[61] Jadi, upaya Surono "membaiat" kerajaan roh untuk di-Sumarah-kan bukan murni dari dirinya pribadi.

Akan tetapi, tidak ada toleransi dalam Sumarah untuk hubungan yang bersandar pada medium (perantara). Karena itulah, Arymurthy dengan tegas menolak penggunaan mediasi yang dilakukan Surono. Sejalan dengan warga Sumarah lain, dia merasa keterkaitan

[59] Wawancara dengan Harun Hadiwijono, Salatiga, Mei 1972.

[60] DPP, *Sejarah*, hlm. 93.

[61] Menurut Sayogyo, tokoh penting dari Salatiga, para anggota Sumarah bersimpati terhadap kecenderungan klenik Surono, meski semua menolak pengumuman tentang *penyalur*

dengan hal semacam itu mengundang efek yang buruk bagi perkembangan spiritual dari mereka yang menjadi perantara.[62] Lebih dari pada itu, hampir semua warga Sumarah tidak sepakat dengan interaksi alam gaib yang dibangun ketua PB. Jika Surono menilai apa yang dilakukannya semata untuk menggiring para roh menjadi Sumarah, mereka justru menganggap bahwa ia sedang digerus kesadaran spiritualnya.

Keterlibatan Surono dalam dunia gaib bukan sesuatu yang mengejutkan. Dilihat sepintas, dia memang tengah memutar balik perkembangan kesadaran Sumarah, yaitu kembali ke tradisi fase pertama. Tetapi, arah yang dia ambil jelas tidak terlepas dari pola nasional dan Sumarah yang ada pada saat itu, sehingga bukan hanya merupakan suatu bentuk refleksi penyimpangan personal. Pada masa ketika berada dalam kegamangan, orang sudah pasti mencari pegangan dan keamanan sehingga bukan hal aneh bila gerakan kebatinan mulai menjamur dan klenik menjadi kegemaran umum. Dalam Sumarah, ada kebangkitan yang khas pada latihan fase pertama. Di Madiun dan Solo, latihan *kanoman*, seperti *karaga* (gerakan otomatis) dan olah pernafasan yang terpusat pada cakra pusar, kembali populer.[63] Di mana-mana, *sujud perjuangan*, seperti pada era revolusi, diaktifkan

---

dawuh tunggal (wawancara di Madiun, Agustus 1973). Apa yang dikatakan Sayogyo memang tidak berlebihan. Arymurthy misalnya, pernah menuturkan kisah perjumpaan dengan arwah ayahnya dan merasa bahwa ia mampu mengingatkan sang ayah akan kemungkinan adanya keselamatan bila melakukan pasrah pada Tuhan. Perlu dicatat, keberatannya terhadap Surono hanyalah tentang penggunaan medium (wawancara di Jakarta, Juni 1973). Demikian halnya dengan Suhardo. Ia mengatakan sering membantu para arwah agar selamat di alam sana (wawancara di Solo, Juli 1976), bahkan kisah semacam itu menjadi sejarah hidup Sukino pada masa-masa awal penerimaan wahyu Sumarah. Akan tetapi, dalam semua kasus, pengalaman gaib tersebut hanya datang sebagai respon terhadap hadirnya roh tak diundang. Dalam kasus Surono, perasaannya menjadi "pangeran" saat berjuang melawan hawa nafsu di jagat *lelembut* secara tidak langsung memberi kesan dirinya memiliki karakter yang berbeda dari yang lain. Agaknya perlu digarisbawahi bahwa "misi" yang dibawa Surono mempunyai kesamaan dengan tradisi agama dunia. Satu contohnya adalah Milarepa, lihat Evans-Wenz, *Tibet's Great Yogi Milarepa*, (NY: 1971). Hubungan Milarepa dengan roh-roh gaib berjalan paralel dengan apa yang pernah dijalin Surono.

[62] Wawancara dengan Arymurthy, Jakarta, Juni 1973.

kembali dan menjadi cerminan internalisasi krisis nasional yang luar biasa pada masa itu.[64] Jika kesan yang tersirat dari aktivitas Surono tadi mungkin baru jelas bila ditilik jauh ke belakang, dipandang dari kaca mata Barat, semua itu ada kaitannya dengan berbagai faktor yang konvergen yang membuat segalanya tampak wajar.

Kendati perkara ini sudah menjadi isu publik dalam Sumarah, banyak dari mereka yang tidak mau bercerita. Alasan keengganan itu bisa jadi berkaitan dengan kecenderungan budaya Jawa yang menghindari konflik atau sebagai dampak lanjut dari kepekaan politik pasca-kup atau semata mencegah bangkitnya kembali trauma masa lalu. Hampir semua yang terlibat masih aktif dalam kegiatan Sumarah, dan masih tampak jelas goresan luka lama pada sikap mereka. Dalam Sumarah, keengganan itu juga terkait erat dengan prinsip sujud bahwa mengorek-orek kejadian masa lampau tidak ada gunanya. Bagi mereka, segala persoalan bisa terselesaikan hanya melalui penyelarasan seutuhnya terhadap realitas masa kini.

Ironisnya, prinsip ini justru memberi kesan adanya dimensi permasalahan lain yang berhubungan dengan alam arwah. Karena yang terakhir ini merupakan bayang-bayang reruntuhan tradisi, kecenderungan untuk menjalin hubungan dengan mereka lebih merupakan cerminan perhatian terhadap masa lalu ketimbang masa kini. Akan tetapi, ada sebagian warga Sumarah yang secara *blak-blakan* menuturkan kenangan pahit itu, tak terkecuali Surono sendiri. Itulah, mengapa kisah tentang latar belakang sekaligus pengalaman hidupnya

---

[63] Bangkitnya kembali latihan *kanoman* pada pertengahan 1960-an ini dikisahkan oleh Kyai Abdulhamid di Madiun, Sri Sampoerno di Solo, dan Prajitno di Malang kepada saya. mereka mengatakan intruksi untuk mengaktifkan kembali latihan *kanoman* datang dari kelompok Surabaya kepada kelompok Malang, sehingga menjadi tersebar luas.

[64] Diaktifkannya *Sujud Perjuangan* bersamaan dengan gagap-gembita kampanye nasional tentang Papua Nugini dan Malaysia pada awal 1960-an. Surono sering merujuk pada kedua peristiwa itu, menekankan bahwa orang Sumarah perlu menyelaraskan diri dengan perjuangan nasional agar kesempurnaan mereka dalam pencapaian spiritual mudah tergapai. Acuannya itu termaktub dalam *Pagujuban Sumarah*, 1965, hlm. 22-23. Hal serupa juga ditekankan dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah*, khususnya terkait dengan peristiwa yang terjadi sekitar 1958 dan 1959.

layak untuk disinggung di sini. Saya sendiri mencoba mengaitkan rangkaian peristiwa menurut sudut pandangnya sembari menambahkan detil kejadian dari warga Sumarah lain.[65]

Selain nuansa zaman, latar belakang Surono menjadi salah-satu faktor yang tidak bisa disepelekan begitu saja. Ia terlahir dari keluarga yang berasal dari Kulon Progo dan memiliki jalinan kuat dengan Pakualaman. Ibunya sangat gemar menjalankan praktik kejawen tradisional. Selain sering melakukan puasa dan sujud, ia juga menjalin hubungan dengan alam *lelembut* yang semua itu untuk kesuksesan putra-putranya. Surono berhasil menjadi seorang dokter dan saudaranya menjadi *wedana* di daerah Wonosari. Sebagaimana jamak diyakini, siapapun yang berani mengambil risiko berhubungan dengan roh, harus membayar dengan harga mahal. Tetapi, agaknya ia sudah menyadari suatu saat salah seorang putranya akan menghilang. Akhirnya, tumbal terbayar lunas. Dalam perjalanan menghadiri suatu perayaan desa di wilayah perbukitan pantai selatan, sang *wedana* hilang begitu saja bersama dengan kuda yang ditungganginya. Menurut kepercayaan masyarakat setempat, ia diyakini telah bergabung dalam kraton Nyai Loro Kidul. Meskipun peristiwa itu terjadi beberapa tahun sebelum Surono berhubungan dengan penguasa pantai selatan, sangat mungkin ini ada kaitannya dengan rasa hutang budi atau sebagai wujud keinginan pribadi untuk membantu para penghuni kerajaan roh itu.[66]

Surono sendiri baru aktif berhubungan dengan dunia roh pada 1966. Sebelumnya, ia sama sekali tidak memiliki ketertarikan dengan hal-hal berbau klenik, seperti ibunya. Bahkan berulang kali ia

---

[65] Saya dua kali melakukan wawancara panjang dengan Surono di kediamannya di Yogyakarta (Mei 1972 dan Juli 1973). Saya mengatakan kepadanya bahwa saya terlibat aktif dalam latihan Sumarah di Solo dan juga sedang menulis tesis tentang sejarah kelompok tersebut. Dr. Surono adalah sosok yang begitu terbuka—dan banyak membantu saya selama penelitian. Saya juga bertemu Bpk dan Ibu Basirun di rumah mereka di Bantul pada Februari 1974. Dari wawancara itu saya memperoleh kisah pengalaman mereka berdua selama menjadi warga Sumarah.

[66] Informasi ini berasal dari Peter Carey, hasil perbincangannya dengan Bupati Purworejo pada pertengahan 1972. Kendati kawan-kawan Sumarah tidak asing dengan cerita itu,

menasihati para warga Sumarah agar berhati-hati terhadap *klenik* dan segala macam keterkaitan dengan jagat *lelembut*. Ironisnya, sikap penolakan Surono mengundang reaksi yang berlawanan. Sebagian pasien yang datang ke kliniknya justru menganggap dirinya mampu mengusir roh jahat yang merasuki mereka. Pada Juni 1966, ia dimintai tolong oleh Ibu Basirun, seorang anggota Sumarah dari daerah Madukismo Bantul agar dibebaskan dari roh yang merasuki tubuhnya. Surono menceritakan bahwa saat itu dirinya merasa mendapat serangan dahsyat yang berasal dari Ibu Basirun. Setelah memberi suntikan, ia mengalami hal aneh. Suntikan itu dirasa sebagai pancaran cahaya putih bersih yang langsung menetralisir kekuatan roh jahat dalam diri si pasien.

Setelah kejadian itu, Ibu Basirun mulai bertindak sebagai medium. Melalui lisan Ibu Basirun, roh yang telah ditaklukkan itu kemudian memohon Surono agar berkenan memberi ajaran Sumarah di jagat arwah leluhur. Surono akhirnya memenuhi permintaan itu dan sekaligus menerima gelar *pangeran* yang bertugas men-Sumarah-kan roh. Ia percaya bahwa roh dapat kembali ke kesucian dan menuju ke kepasrahan kepada Tuhan lebih cepat dari manusia. Tanpa adanya badan jasmani dan hanya ada di alam gaib, apa yang harus dilakukan mereka hanyalah men-Sumarah-kan nafsu dan kemudian bisa langsung bersatu dalam dimensi ketuhanan.[67] Dalam waktu yang sangat singkat, keterkaitan Surono dengan alam gaib semakin kuat dan memendar ke ranah yang lebih luas. Pertama, ia membaiat para penghuni kraton Nyai Loro Kidul, kemudian arwah leluhur Jawa, dan terakhir roh di seluruh dunia untuk menjadi warga Sumarah. Semua kontak yang dia bangun tetap melalui perantara Ibu Basirun sehingga dirinya mampu menyadari kedatangan para roh dari penjuru dunia dan meminta mereka melenyapkan daya yang bisa menimbulkan mala-

tak satupun dari mereka yang menekankan kisah itu selama wawancara berlangsung. Bahkan Surono juga tidak pernah menyingungnya sama sekali.

[67] Baik Surono maupun Basirun dan istrinya menjelaskan apa yang diutarakan sekedar pemahaman mereka tentang mengapa roh gaib bisa cepat mengalami kemajuan spiritual menuju alam ketuhanan.

petaka.[68] Menurut pandangannya, tugas ini merupakan tanggung jawab utama karena berkaitan dengan kedamaian seluruh dunia.

Banyak kalangan kebatinan di Jawa yang meragukan makna dari pengalaman Surono. Bahkan kelompok kejawen yang berafiliasi dengan kraton Yogya, yang semuanya berhubungan dengan kerajan roh pantai selatan, menertawakan adanya kesan bahwa Nyai Loro Kidul sudah tiada.[69] Kendati apa yang dapat saya sampaikan hanyalah komentar, jelas sekali aktivitas Surono memang bersamaan dengan naiknya Suharto ke tampuk kekuasaan Indonesia, dan paralel dengan kembalinya Semar dalam identitas kesadaran Jawa. Apapun status Nyai Loro Kidul, sebagian orang Jawa merasa bahwa Semar tak lama lagi akan menggantikan kedudukannya. Nyai Loro Kidul sendiri mulai memegang kendali kuasa setelah keruntuhan Majapahit. Dia menjadi ratu pada saat Semar, melalui Sabdo Palon sebagai titisannya, menyatakan moksa selama lima ratus tahun. Tak heran bila sesaat setelah Suharto menuju tampuk kekuasaan dengan Supersemar-nya, legenda ramalan Sabdo Palon bangkit kembali. Pada tahun 1970-an, kepercayaan itu semakin menebal bahwa Semar telah kembali dalam bentuk kesadaran kejawen. Paling tidak, pada tataran publik, Semar diyakini sedang memperoleh begitu banyak energi yang sebelumnya tertuju kepada Nyai Loro Kidul.

Walaupun transisi politik sepertinya tengah berlangsung dalam jagat *lelembut*, mayoritas anggota Sumarah tidak peka terhadap arahan baru versi Surono. Meningkatnya aktivitas Sumarah terjadi bersamaan dengan percobaan kudeta G30S dan aksi pembersihan yang tragis itu. Pada saat geger politik internal mulai mencapai titik puncaknya,

---

[68] Dr. Surono mengatakan dirinya masih menjalin komunikasi dengan roh penjaga Gunung Merapi agar tidak meletus dan menimbulkan bencana. Ironisnya, ketika saya berbicara dengan Hardjanto di Solo, Hardjanto mengaku sedang bekerja sama dengan mereka agar menerima dampak buruk yang mungkin terjadi. Menurutnya, semua itu sangat berkaitan dengan karma yang harus terima, baik lewat bencana alam maupun peperangan. Karena perhatiannya lebih terpusat pada yang pertama, ia sering mengarahkan energi gaibnya ke bencana alam—sebab merupakan malapetaka yang paling rendah resikonya dibanding peperangan.

[69] Wawancara dengan Hendrobudjono, Yogyakarta, Mei 1972.

warga Sumarah juga dipaksa mencari sumber-sumber baru kedamaian batin. Pada awal 1960-an, Arymurthy di Jakarta dan Sujadi di Ponorogo perlahan mengambil posisi berlawanan dengan Surono. Tindakan mereka dipicu oleh pengumuman tentang *penyalur dawuh tunggal* yang dikeluarkan ketua PB itu. Pengumuman kontroversoial tersebut semakin memperjelas penyimpangan Surono dan karena itu butuh diambil tindakan segera. Di Ponorogo, Sujadi dan temannya menggelar serangkaian rapat terbuka yang mengundang para anggota lain untuk menyampaikan keprihatinan Sumarah terhadap proses nasional yang bergejolak itu.[70]

Tampilnya kembali Sujadi dalam panggung organisasi Sumarah, mengantarkan dirinya berseberangan dengan haluan Surono sebagai ketua PB. Dia dan kalangan lain yang sejalan dengannya meminta agar secepatnya digelar kongres dan meninjau ulang seluruh struktur Sumarah. Di tempat lain, meski tetap berada di pinggir hingga tahun 1965, kelompok Solo sudah menjalin kontak dengan cabang-cabang PB dengan agenda yang sama. Alih-alih menyetujui, Surono justru semakin bersikukuh dengan mengatakan hanya dirinyalah satu-satunya yang tahu kapan kongres akan digelar tanpa anjuran siapa pun. Pada situasi yang kacau itu, Suhardo tidak tinggal diam. Dalam pertemuan informal yang dipimpinnya, banyak yang menuntut agar secepatnya diadakan kongres meski tanpa persetujuan Surono, bahkan bila perlu sekalian dibentuk kepengurusan tandingan.

Pada 7 Agustus 1966, digelar rapat di rumah Suhardo yang dihadiri para warga Sumarah dari Solo, Ponorogo, konsulat daerah, dan sejumlah anggota PB yang dibawa Martosuwignio. Pertemuan itu dikhususkan untuk menentukan kepemimpinan Sumarah yang baru dan mengembalikan Sukino pada posisinya sebagai *warana*. Beberapa waktu sebelumnya, Martosuwignio dan kalangan PB yang beroposisi dengan Surono menyatakan akan mengundurkan diri bila ketua PB tetap bersikeras menolak digelarnya kongres. Mendapat tekanan tersebut, Surono akhirnya setuju dengan syarat perserta di-

[70] Wawancara dengan Karyono, Ponorogo, Agustus 1973.

batasi hanya bagi warga tingkat lanjut dan meminta agar Martosuwignio duduk sebagai wakil PB menggantikan dirinya. Merasa tidak mendapatkan *dawuh*, Surono menolak hadir dalam perhelatan akbar itu.[71]

Perpecahan internal akhirnya dapat dihindari, dan Sumarah berhasil menggelar kongres kelimanya di Yogyakarta pada 12 dan 25 September 1966. Kongres itu sendiri dihadiri oleh semua tokoh PB, konsulat daerah, dan para wakil 40 cabang dari 42 cabang Sumarah yang ada.[72] Sukino dan Suhardo yang hadir pada waktu berbeda, kemudian memberi penjelasan panjang lebar tentang kedudukan mereka dalam Sumarah. Sebelum kongres berlangsung, Sukino sudah mengusulkan agar Sumarah sebaiknya mengikuti model nasional dengan berkantor pusat di Jakarta. Usulan itu diterima dan sekaligus menjadi tanda bahwa Arymurthy, Pranyoto, dan Sudijono (hanya mereka anggota dari Jakarta yang hadir) akan menduduki kepemimpinan yang baru. Tentang peristiwa itu, Arymurthy mengatakan bahwa dirinya sudah mendapat surat wewenang dari Surono secara resmi. Kendati transisi kepemimpinan dalam Sumarah diwarnai kemelut, dengan adanya surat tersebut siapa pun akan memahami tidak ada "Aksi Kudeta" dalam prosesnya. Ini bukan hanya memberi makna penting untuk Sumarah, tetapi juga bagi para agen pemerintah yang mengikuti dan mengawasi perkembangan gerakan kebatinan ini.[73]

Selain melantik kepemimpinan baru, kongres itu juga membahas detil-detil organisasi yang baru, seperti struktur kepengurusan, AD/ART, dan haluan Sumarah serta menyebarkannya ke cabang di daerah. Kongres juga menolak ide tentang *penyalur dawuh tunggal* dan memosisikan kembali Sukino pada perannya sebagai *warana* dan *paran-*

---

[71] Wawancara dengan Martosuwignio, Yogyakarta, Juni 1973. Sejumlah kalangan yang terlibat memberi gambaran tentang proses tersebut, termasuk Suhardo dan Sukardji. Masalah ini juga disinggung dalam DPP, *Sejarah*, hlm. 93-94.

[72] DPP, *Sejarah*, hlm. 111-113.

[73] Wawancara dengan Arymurthy, Jakarta, Juli 1973.

para (penasihat spiritual). Akhirnya, dan ini untuk kali pertama, kelompok Solo secara resmi dimasukkan dalam struktur organisasi dan sekaligus menyudahi pemisahan mereka yang terjadi sejak 1950.[74]

Menyeimbangkan dimensi organisasi dan spiritual dalam Sumarah menjadi tugas besar bagi kepemimpinan baru Sumarah. Jika fase ketiga membawa arahan bagi praktik spiritual maka kongres kelima berhasil mengukuhkan komitmen kolektif menuju peretasan semangat pemujaan. Kemelekatan terhadap personalitas dan kekuasaan yang sudah begitu kuat, membuat kesalahan Surono pada gilirannya memicu semua warga Sumarah untuk mengkoreksi diri masing-masing. Mereka sampai pada kesadaran bahwa penyimpangan itu tidak lain adalah juga refleksi atas kelemahan mereka selama ini sehingga tanpa pengalaman semacam itu mungkin saja mereka tetap terkungkung dalam ketidaksadaran akan semangat batin yang lepas dari prinsip utama dan terus menerus mereka pupuk.

Tampaknya, proses penyelarasan kolektif itu harus berjalan lebih lama ketimbang transisi kepemimpinan. Sisa-sisa semangat pemujaan ternyata masih menjadi sikap spiritual. Pada penghujung 1960-an, korespondensi Sukino dengan para warga Sumarah kerap disertai *wanti-wanti* agar mereka berhati-hati terhadap bahaya klenik. Dalam suratnya kepada Sri Sampoerno, ketua cabang Solo, dia memperingatkan akan penggunaan istilah yang membangkitkan kesan pemujaan.[75] Hal yang sama juga disampaikan kepada Sujadi di Ponorogo. Lewat surat yang dikirimkannya, Sukino menerangkan bahwa semangat klenik kembali menjamur di tubuh Sumarah dan menyuruh agar terus dilakukan tindakan pembersihan.[76] Kendati kecenderungan klenik berjalan seiringan dengan apa yang terjadi di tataran nasional, jika ditinjau lebih dalam, kenyataan itu merupakan refleksi akan

---

[74] Istilah "paranpara" juga dipakai dalam Pangestu sebagai penghormatan untuk sang pendiri, Sunarto Mertowardoyo. Istilah tersebut punya akar makna yang sama dengan kata "parampara" dalam bahasa Burma, yaitu "prinsip pengorganisasian…dari rahib ke rahib", Mendelson, *Sangha and State in Burma*, (Ithaca: 1975), hlm. 44.

[75] Surat Sukino kepada Sri Sampoerno, tertaggal 27 Desember 1969.

komitmen bersama dalam menuntaskan proses yang sudah dimulai sejak perubahan kepemimpinan Sumarah pada 1966.

Walaupun Surono diberi kedudukan sebagai penasihat organisasi, dia lebih memilih keluar dari keanggotaan Sumarah. Baru pada tahun 1970-an, ia kembali menjalin komunikasi dengan rekannya, dan menyebut diri mereka sebagai *Sumarah perorangan,* yang artinya tidak ikut dalam organisasi pimpinan Arymurthy. Selama itu pula, Surono merasa bahwa organisasi Sumarah telah pecah dan membentuk sempalan.[77] Kendati berada di luar, Surono tidak menyatakan putus hubungan dengan warga Sumarah di organisasi. Sebaliknya, kepemimpinan yang baru sepertinya tidak memperlihatkan tanda-tanda penghapusan ingatan akan figur Surono bahkan sumbangsihnya pada Sumarah tetap dikenang.

Menjelang 1978, Basirun dan istrinya menyatakan bergabung kembali ke organisasi, sedangkan Surono baru pada 1979.[78] Mereka turut membantu proses konsolidasi yang telah menjadi semangat Sumarah sejak 1966. Bila ditinjau ke belakang pada era Surono, sikap memisahkan diri yang ditunjukkan para pengikut Sutadi yang terus

---

[76] Surat-surat tersebut ternyata kompleks dan sensitif yang menyentuh aspek-aspek dalam upaya membersihkan organisasi dari sisa semangat klenik yang terus berlanjut. Saya sendiri memiliki kopian dua pucuk surat yang dikirimkan Sukino kepada Sujadi yang saat itu menjabat ketua konsulat Jawa Timur. Masing-masing tertanggal 7 Agustus 1967 dan 13 November 1967 dan semuanya ditulis dengan mesin ketik setebal sepuluh halaman. Pada Januari 1966 dan Juni 1967, Sukino melayangkan surat kepada Kyai Abdulhamid yang isinya berkaitan dengan penjelasan sujud dan pemberitahuan bahwa 1966 merupakan saat bagi Sumarah agar lebih terbuka secara publik. Sukino tetap pada keyakinannya bahwa satu-satunya cara untuk menanggapi kekacauan adalah penyerahan total (pada Tuhan) dan dengan cara ini semangat mufakat akan tercipta kembali. Dalam kaitannya dengan peristiwa G30S, ia berpendapat bahwa "kup" merupakan konsekuensi dari terlalu memperturutkan hawa nafsu, khususnya sebagian anggota PKI yang dimanipulasi oleh Cina. Ia menyatakan bila mereka melakukan penyerahan total, aksi sepihak tidak akan terjadi dan tragedi memilukan pasti dapat dihindari. Pada saat yang sama, Sukino menyarankan agar senantiasa berwelas asih kepada mereka yang telah disesatkan hawa nafsu.

[77] Wawancara dengan Dr. Surono, Yogyakarta, Juli 1973.

[78] Peristiwa ini saya peroleh dari wawancara dengan Martosuwignio, Juli 1978. Ibu Sardjono juga menceritakan bagaimana dirinya kembali menjalin komunikasi dengan mereka pada waktu menghadiri upacara pemakaman salah seorang tokoh Sumarah.

berlanjut telah menjadi tanda ketidaksempurnaan dan membuat sebagian kalangan PB "merasakan" kekosongan psikis dari Solo. Keterputusan itu justru dianggap sebagai simbol bahwa semua yang terlibat tidak sanggup menghayati makna kesatuan fisik. Rekonsiliasi dan penyembuhan luka lama mungkin perlu waktu bertahun-tahun, namun kembalinya Surono tetap diterima dengan tangan terbuka. Ini berarti semua untaian perkembangan Sumarah pada akhirnya terjalin menjadi satu rajutan. Peristiwa traumatis yang telah dilewati, dijadikan pelajaran berhaga karena semua itu tidak bisa dipisahkan dari jalan menuju kesatuan dan keselarasan.

Kembalinya Dr. Surono dalam keanggotaan Sumarah juga dimuat di *Bulletin Sumarah* (17 Oktober 1979, hlm. 19). Atas permintaannya sendiri, Surono dimasukkan dalam anggota biasa dan bukan sebagai *pamong*.

Bab 7
MELINTASI KELOMPOK

Setelah konsolidasi internal pada 1966, tanggung jawab eksternal langsung berada di pundak organisasi Sumarah. Ironisnya, baru saja identitas organisasi terbentuk, Sumarah mulai tampak mengabaikan batas-batasnya. Gerakan melintasi batas personalitas dan ego secara organis terkait dengan perluasan yang simultan keluar dari aras pemujaan dan budaya. Proses ini nyaris begitu jelas terbabar melalui peningkatan aktivitas pada tataran nasional dan terbukanya wadah bagi para pencari spiritual manca negara. Pencapaian keseimbangan batiniah dan penerimaan tugas ekternal bertepatan dengan pengakuan datangnya fase latihan yang baru (fase empat).

Tanda-tanda fase keempat ini muncul pada penghujung 1960-an, dan mencapai puncaknya pada 1974, saat ia mendapat pengakuan resmi. Jika *Hakiki* tampak bersemayam di lingkaran para tokoh pendiri pada fase pertama, di kongres pada fase kedua, dan di cabang pada fase ketiga, kini ia sudah dianggap berada di tingkat individual. Dari sini, jelas pula bahwa tuntunan spiritual pada dasarnya sama dengan pengaktifan kebenaran melalui pengabdian penuh welas asih. Itulah, mengapa pada fase keempat perhatian terhadap berbagai macam *beatan* dan tingkat kesadaran menjadi pudar. Pengertian tentang fungsi pamong menyebar ke wilayah publik. Sujud perorangan yang sebelumnya terpusat pada batin kini berubah menjadi penyerahan

sepenuhnya semua anasir tubuh, termasuk pikiran pada kuasa ilahi. Singkatnya, jagat kesadaran melebur ke dalam kehidupan sehari-hari sehingga sujud pada akhirnya menjadi suatu proses harmonisasi yang terus-menerus.

Kesadaran semesta tubuh yang terpusat berjalan beriringan dengan perluasan aspek latihan Sumarah dalam kehidupan sehari-hari. Keberlangsungan sujud secara alamiah menggiring ke arah komitmen yang melintasi batas organisasi karena penyelarasan spiritual secara eksklusif menjadi kurang internal. Karena begitu banyak yang mulai mengalami keterbukaan dan kepasrahan total (*sumarah*), para anggota merasakan semua itu sebagai lintasan menuju *Hakiki* dengan tanpa perantara. Pengalaman manunggal menandakan sirnanya semua batas yang mengungkung dan terwujudnya harmoni antara lahir dan batin. Menurut perspektif Sumarah, transendensi ego punya kaitan erat dengan transendesi kelompok. Artinya, bila para individu bergerak melintasi batas keakuan, kelompok (sebagai kumpulan ego) pun demikian halnya. Jadi, keseimbangan individual dipandang sebagai landasan bagi penyesuaian dimensi material dan spiritual kelompok. Dimensi nasional dan internasional dalam aktivitas Sumarah saat itu dipahami sebagai pengejawantahan fisik dari gerak menuju kesatuan.

Akan tetapi, semua itu bukan hanya dihayati sebagai pendaran lahiriah dari kedamaian, melainkan juga sebagai sebuah tanda penyelarasan terhadap alur sejarah yang tengah berubah. Naiknya aktivitas Sumarah pada tingkat nasional bertepatan dengan revitalisasi dari, dan pengakuan terhadap, gerakan kebatinan. Sumarah dalam hal ini ikut memberi sumbangsih bagi jalannya proses kebangkitan tersebut. Hubungan pada level internasional mulai terjalin dengan getaran batin menuju aspek kemanusiaan yang manunggal dengan gerakan *new age* yang sedang populer pada masa itu. Pudarnya keakuan individual tampak begitu menyatu dengan transendensi identitas kelompok dan juga dengan realisasi universal dalam kehidupan manusia. Jika kalangan luar menganggap komitmen mistik terhadap terwujudnya kemanunggalan sebagai suatu ideal yang di-

idamkan, orang Sumarah justru memiliki pandangan yang lebih luas, yaitu realisasi kesatuan mistik dapat ditunjukkan melalui hubungan sosial yang selaras. Dipandang dari kacamata kebatinan, realisasi mikrokosmos pada tataran individu adalah integral dengan jalannya proses makrokosmis.

Sejak 1966, Indonesia mengalami percepatan integrasi ke dalam struktur-struktur global. Pertumbuhan yang sangat cepat pada tataran investasi multinasional mengambil berbagai macam bentuk. Perkembangan pada tataran nasional ini merupakan dampak langsung dari kebijakan Orde Baru Suharto. Sebelumnya, kondisi Indonesia carut-marut. Sukarno, dengan berani, membawa Indonesia lepas dari jaringan kekuatan global. Bukan hanya menyerukan semangat konfrontasi dengan Malaysia dan tidak mengakui lagi kekuatan-kekuatan yang ada, dia juga menyatakan keluar dari PBB serta menolak bantuan Amerika Serikat. Segala ketegangan itu akhirnya diredakan sepenuhnya oleh Suharto. Bukan hanya menyudahi konfrontasi, Orde Baru juga sukses membawa Indonesia bergandengan tangan dengan Malaysia dalam organisasi regional, ASEAN. Selain itu, ia menciptakan politik dalam negeri yang bergantung pada sumber daya asinga sehingga membuka jalan bagi masuknya ekspansi multinasional.

Perluasan jaring integrasi dan interaksi global ini murni pengalaman historis Indonesia. Pada 1970-an, kesadaran ini pun memuncak, setidaknya pada aras sumber daya alam, dan memaksa kalangan Tionghoa mengakhiri sikap isolasionisme mereka. Di manamana politik lokal dipengaruhi oleh kekuatan global sehingga peristiwa yang terjadi selalu sulit dilepaskan dari pola internasional. Akan tetapi, di hampir semua negara, banyak politikus yang pusing memikirkan masalah inflasi dan resesi ekonomi justru tidak tanggap akan adanya keterkaitan antara manifestasi lokal dan situasi perekonomian dunia. Kendati otonomi nasional tetap menjadi menjadi cita-cita suci Orde Baru, segala perkembangan dalam negeri pada saat itu tetap berada di bawah komando kekuatan asing. Dengan kata lain, meski secara ideologis semangat dan sekaligus kekuatan

nasionalisme telah kukuh terpancang, realitas ekologi dan ekonomi global memaksanya menjadi sebuah fiksi belaka.

Munculnya pengakuan akan interdependensi ternyata seiring sejalan dengan proses realisasi individual. Lazimnya, para individu mengalami semacam rasa keterpisahan dan isolasi sebagai dampak otonomi keakuan. Tetapi, melalui praktik kebatinan, sebagian dari mereka sampai pada penghayatan bahwa ego hanyalah bayang nisbi tanpa substansi sejati (*maya*). Lewat cara pandang semacam itu, mereka meyakini telah mencapai kesadaran langsung akan eksistensi daya yang saling merasuki, yaitu kekuatan yang mengikat manusia satu sama lain dan dunia. Jelas pula bagi mereka, pencarian batin menuju kemanunggalan ilahi tidak bisa lepas dari alur perkembangan dunia. Itulah, mengapa realisasi batiniah tidak dipandang sebagai pelarian dari, tetapi landasan bagi, pencapaian kedamaian sebagai cita-cita umat manusia.

Konsolidasi Intern

Meski organisasi Sumarah fase pertama berpusat di Solo, upaya membangun struktur baru justru digerakkan oleh aktivisme warga di Madiun dan Ponorogo. Kemudian, di bawah kepemimpinan Surono, organisasi secara resmi dipusatkan di Yogyakarta. Baru setelah 1966, pasca lengsernya Surono, kantor pusat Sumarah pindah ke Jakarta. Peralihan itu sendiri berkaitan dengan meningkatnya kuantitas dalam aspek latihan dan keanggotaan. Selain itu, bisa juga diartikan bahwa kepemimpinan Sumarah sepenuhnya sadar akan isu-isu nasional dan internasional yang tengah terjadi.

Hampir semua anggota Sumarah yang ada di Jakarta adalah orang Jawa, dan kebanyakan dari mereka menjadi anggota sebelum pindah ke kota itu. Banyak dari mereka bekerja sebagai pegawai negeri dan sebagian di antaranya sudah menetap di sana pada 1950, ketika pertama kali pemerintahan Indonesia terbentuk. Walaupun beberapa anggota baru mulai aktif dalam latihan Sumarah, secara keseluruhan, kelompok Jakarta itu bersifat homogen dan sudah lama menjalin

hubungan satu sama lain. Artinya, bahwa keanggotan di sana sudah berkembang, tertata rapi, dan selaras. Pada saat yang sama, sejumlah anggota cabang Jakarta duduk di pemerintahan—biasanya di dalam struktur birokrasi dan bukan di partai. Jadi, pada keseluruhannya, komposisi mereka bukan hanya imbang secara internal, melainkan juga secara langsung berkaitan dengan perkembangan nasional. Berbeda jauh dengan keanggotan Sumarah di pusat-pusat kejawen (Solo dan Yogyakarta), kelompok Jakarta sudah mulai mengaitkan sujud pada tanggung-jawab kerja sejak dini. Itulah, mengapa dalam sesi-sesi sujud mereka cenderung singkat dan kurang lama bersimpuh dalam kesunyian yang panjang, sebagaimana rekan mereka di jantung kejawen. Hidup di tengah kehidupan Jakarta yang hiruk-pikuk dan telah mengenyam pendidikan modern serta memegang posisi penting, wajar bila mereka memiliki kecenderungan kuat mengaitkan sujud dengan tindakan nyata.[1]

Bukan sesuatu yang kebetulan bila Arymurthy terpilih menjadi pemimpin organisasi Sumarah pada 1966. Selain memiliki basis spiritual yang dalam, dia juga mempunyai pengalaman organisasi yang tinggi. Kendati keluarganya berasal dari Purworejo, sejak kecil ia tinggal di Semarang dan mengenyam sekolah menengah (HMS) di Salatiga. Dia aktif sebagai anggota Sumarah ketika tinggal di Magelang pada masa revolusi dan kemudian pindah ke Jakarta pada 1950 sebagai pegawai muda bagian perpajakan di Departemen Keuangan. Pada 1950-an, melanjutkan pendidikan tingginya di Univesitas Indonesia dan berhasil mendapat gelar sarjana ekonomi. Menjelang 1960-an, Arymurthy menjabat sebagai Direktur Jenderal (Dirjen) di departemen yang sama, dan sempat menjadi sekretaris wakil Menteri Keuangan dari 1962 hingga 1965.[2]

---

[1] Pertemuan saya dengan kelompok-kelompok Sumarah di Jakarta membuat gambaran tersebut menjadi jelas, bahkan para anggota yang ada di sana juga memiliki perhatian yang sama. Arymurthy, Sutjipto, Pranyoto, dan yang lainnya memberi komentar terhadap pangkal kejawaan, tugas birokratis, dan aktivisme yang memberi karakter khas pada kelompok itu.

[2] Sebagai mahasiswa fakultas ekonomi pada tahun 1950-an, Arymurty menimba ilmu kepada Sumitro dan Glasburner. Setelah 1966 dia mengajar di sekolah pajak, memberi

Sepanjang masa tugasnya sebagai pejabat kementerian, Arymurthy banyak memetik pelajaran penting. Pada detik akhir pemerintahan Orde Lama, lewat sepucuk surat dia mencoba mengingatkan Presiden Sukarno agar selekasnya menyelaraskan diri dengan karsa Tuhan. Ketika atasannya, Menteri Keuangan, enggan mengirim surat tersebut ke presiden, Arymurthy langsung menyampaikan sendiri ke sekretaris Sukarno. Seperti Sukino yang pernah melakukan hal serupa pada masa revolusi, dia gagal mendapat tanggapan. Bagi Arymurthy, kenyataan itu justru ditafsirkan ada sesuatu yang tidak beres bakal terjadi. Ketika sedang mempersiapkan kunjungan tugas kementerian ke Peking, ia mendapat tanda-tanda batin akan datangnya malapetaka. Pertama kali, pertanda itu diartikan sebagai peringatan terhadap rencana lawatannya ke luar negeri. Baru setelah itu ia mendapat pesan yang justru menegaskan sebaliknya: ia harus segera meninggalkan Indonesia. Ketika dia berada di Cina, peristiwa G30S pecah dengan iringan trauma "yang tak terlupakan" itu.[3]

Arymurthy masuk Sumarah pada 1946 lewat Suryopramono. Pada masa-masa awal inilah, untuk kali pertama ia merasakan peristiwa penting yang merubah kesadaran spiritualnya dan menjadi pertanda bagi Sumarah pada masa mendatang. Ketika dibaiat *kasepuhan* oleh Sukino, ia mengalami kondisi yang menyerupai kesurupan. Mereka yang berada disekelilingnya langsung merasa terselubungi aura superioritas dari diri Arymurthy. Tapi tidak berlangsung lama, pancaran itu luruh ketika berhadapan dengan Sukino. Mulai saat itulah, kualitas pengalaman Kebenaran dan sensasi imbas kerasukan roh bisa dibedakan dengan jelas olehnya. Menjelang 1949, dia sudah menjadi seorang pamong sehingga saat pindah ke Jakarta dirinya langsung menjadi pemimpin di sana. Pada 1950-an, dia berperan aktif di PB sebagai ketua bidang pendidikan dan kemudian bidang kerohaniaan. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, ia merupakan tokoh pen-

latihan kepada para calon pegawai dinas perpajakan. Detil-detil riwayat hidupnya saya peroleh dari wawancara dengan Arymurthy pada Juli 1973.

[3] Wawancara dengan Arymurthy di Jakarta, Juli 1973.

ting dalam kongres Sumarah serta menjadi salah satu *warana* utama untuk menjelaskan fase ketiga. Kumpulan *wewarah*-nya dari 1956 sampai 1960 bahkan menjadi bagian penting dari warisan organisasi Sumarah. Ketika timbul ketegangan dengan Surono pada 1960-an, Arymurthy menarik diri dari organisasi dan dua tahun kemudian meletakkan jabatannya di struktur kepengurusan PB (kendati tetap menjalankan fungsinya sebagai pengurus cabang Jakarta).[4] Meski saran Sukino untuk mendirikan pusat Sumarah di Jakarta sama sekali tidak terkait pada personalitas, agaknya sudah bisa dipastikan bahwa yang akan tampil sebagai pemimpin organisasi adalah Arymurthy. Selain memenuhi kriteria yang diajukan konferensi nasional Sumarah pada 1969, dia juga mendapatkan dukungan sepenuh hati sebagai ketua sejak menerima mandat kepemimpinan pada 1966.[5]

Kepribadian Arymurthy, sebagaimana terekspresi lewat tuntunan batin yang ia peroleh, sudah barang tentu memiliki dampak pada Sumarah secara keseluruhan. Ketika menuntun sujud, karakternya mirip Sukino yang mengalun datar. Bedanya, dia menggunakan bahasa Jawa dan Indonesia secara bergantian dan model uraiannya diskursif, bahkan sering analitis. Sejumlah tokoh, seperti Sri Sampoerno dari Solo, mengeluhkan gaya bimbingan semacam itu sebab para anggota biasa sudah dipastikan tidak akan mampu mengikuti.[6] Sebagian dari mereka bahkan ada yang melontarkan celoteh canda bernada *plesetan* terhadap Arymurthy yang sering mengulang soal *Hakiki*, yaitu dengan istilah *Hakiku* (kebenaran-*mu* Arymurty). Namun begitu, komentar itu tidak pernah mencederai sikap hormat mereka terhadap

---

[4] Wawancara dengan Arymurthy dan Martosuwignio di Yogya, Juni 1973. (kekosongan itu kemudian diisi oleh Martosuwignio).

[5] Sekitar 1970, mosi keberatan yang dilayangkan kepada Arimurthy adalah tertuju pada keterlibataannya di BK5I, sebagaimana dikatakannya sendiri. Sebagian merasa perannya di organisasi itu akan menggiring Sumarah terlampau dekat dengan Golkar. Pada masa belakangan, sejumlah tokoh regional merasa tanggung jawab yang berada dipundak Arymurthy terlalu berat. Anggapan ini terus berkembang karena dia bukan hanya memimpin Sumarah, tetapi juga tokoh sentral SKK dan sekaligus menjabat sebagai Dirjen (surat dari Warsito, Magelang, 7 Februari 1980).

[6] "Usul-asal dalam bentuk uraian pada Konggres Pagujuban Sumarah", Surakarta, 1970.

kapasitas Arymurthy dalam mengartikulasikan tuntunan ilahi yang diyakini selaras dengan tataran pengalaman para anggota, dan kenyataan sehari-hari mereka.

Kongres 1966 benar-benar membawa perubahan pada struktur kepemimpinan Sumarah. Periode PB atau Pengurus Besar yang berada di bawah otoritas Surono kemudian diganti dengan DPP atau Dewan Pimpinan Pusat. Kepemimpinan DPP terdiri dari tiga ketua dan satu sekretariat. Ketiga ketua tersebut adalah Ketua Umum (*Ketum*), Ketua Kerohanian (K*eroh*), dan Ketua Organisasi (*Ketor*). Pada periode pertama kepemimpinan DPP, kedudukan Sukino, yang meninggal pada Maret 1971, tetap sebagai *paranpara* (pembimbing spiritual). Pada masa itulah, dewan khusus pamong (Dewan Pertimbangan) yang dipimpin Martosuwignio memegang tugas yang tidak ringan: menyelaraskan dimensi spiritual dan material dalam kegiatan Sumarah. Akan tetapi, pada awal 1970-an, dewan ini dibubarkan setelah dirasa keseimbangan antara dua dimensi tadi tercapai. Sekretariat nasional dipegang Sutardjo dan berada di Jakarta. Tugas Sutardjo saat itu sangat padat, selain mengiringi semua lawatan para ketua ke daerah, ia dituntut menyiapkan segala keperluan yang berkaitan dengan surat-menyurat ke seluruh badan organisasi dari tingkat pusat hingga ranting.[7]

Pada awal kepengurusan DPP, yaitu sampai kongres 1970 di Jakarta, Arymurthy bekerja sama dengan Pranyoto (ketua kerohanian) dan Sudijono (ketua organisasi). Jika Pranyoto, yang menjabat sebagai petinggi di Departemen Perikanan sampai pensiun, aktif menjalankan tugasnya kendati dengan kesehatan yang terus menurun, aktivitas Sudijono tampaknya kurang begitu menonjol. Pada kongres

[7] Sutardjo mengepalai sejumlah kantor Kementerian Penerangan di Jawa Tengah dan kemudian di Yogyakarta pada akhir 1950-an dan awal 1960-an. Kemudian pindah ke Jakarta pada pertengahan 1960-an. Dia masuk Sumarah pada 1961 setelah dikenalkan oleh Joso. Sutardjo mengatakan bahwa dalam dia selalu mengakhiri tugasnya sebagai seorang sekretaris. Ketika masih tinggal di Yogyakarta, ia kerap menduduki jabatan sekretaris di struktur kepanitiaan yang dibentuk Walikota atau Pakualaman. Sutardjo menjadi sekretaris nasional pada 1968. Wawancara dengan Sutardjo di Jakarta, Juli 1973.

1970, keduanya diganti, sedangkan Sutardjo masih dalam posisinya sampai sepuluh tahun ke depan. Walaupun K*eroh* dan *Ketor* yang baru adalah orang yang sama sekali tidak mempunyai pengalaman dalam memimpin organisasi Sumarah, kinerja mereka cukup diakui—meski mengaku kaget saat pertama kali mendengar terpilih sebagai ketua.

Ketua organisasi yang baru itu adalah Ir. Sutjipto, seorang insinyur yang mengurusi bagian mesin di sejumlah pabrik gula milik negara. Kendati dibesarkan di sebuah desa yang mayoritas muslim taat dekat Salatiga, kedua orang tuanya justru punya keterlibatan kuat dengan Sosrokartono, tokoh kebatinan dan seorang dukun masyhur dari Bandung. Setelah menuntaskan masa belajarnya di Salatiga, Sutjipto pindah ke Semarang dan kemudian ke Solo, sebelum akhirnya menetap di Jakarta. Walaupun belum pernah menjabat sebagai ketua di Sumarah, ia sudah memegang tanggung jawab besar dalam mengatur jalannya kongres 1970. Kesibukannya yang sangat padat pada perhelatan akbar itu, membuatnya capek dan akhirnya tertidur pulas saat pembahasan mengenai kepemimpinan Sumarah berlangsung. Ketika dibangunkan oleh rekannya dan dikabari dirinya terpilih sebagai *ketor* dengan setumpuk tanggung jawab organisasi, ia menjawab hanya sanggup menerima apa yang dikarsakan Tuhan kepadanya dan sama sekali tidak berambisi untuk duduk sebagai ketua.[8]

Selain menjalankan koordinasi dengan semua bidang kepengurusan yang berada di bawah DPP, ia dituntut untuk peka terhadap setiap variasi yang ada di tingkat regional dengan selalu menegaskan bahwa pola lokal jangan sampai merasa didikte oleh pusat. Ia juga memainkan peran penting dalam mengupayakan harmonisasi segala kepentingan yang ada agar selaras dengan semangat kolektif. Ini berkaitan dengan berbagai kasus yang sedang menghangat ketika itu. Badan urusan wanita, misalnya, cenderung menganggap diri mereka sebagai wadah yang memiliki keanggotaan terpisah. Saat dibentuk

[8] Wawancara dengan Sutjipto di Jakarta, Juli 1973.

pertama kali oleh kongres 1970, bidang urusan wanita memang tidak mendapat dukungan dari mayoritas peserta yang hadir. Mereka berharap badan tersebut hanya sebagai penampung isu-isu yang berkaitan dengan wanita dan bukan menjadi sub-organisasi. Sutjipto kemudian menjernihkan persoalan ini pada konferensi nasional Sumarah di Solo pada 1973. Di tempat yang sama, dirinya juga me-*wanti-wanti* para pemuda Sumarah di Surabaya agar waspada terhadap setiap upaya pembentukan gerakan sempalan dan kecenderungan yang mengarah pada anggapan bahwa Sumarah hanya kumpulan ajaran belaka.[9]

Sejak menjabat ketua bidang organisasi pada 1970, Sutjipto memprakarsai sejumlah proyek. Ia menyakini apa yang dilakukannya sesuai dengan tuntunan ilahi yang diterimanya dan selalu mengkonfirmasikan secara kolektif pada rapat nasional. Pernah satu kali dirinya mengeluarkan kebijakan yang tidak melalui alur tersebut dan akhirnya menemui hambatan. Kebijakan itu adalah pendirian koperasi Sumarah di tingkat lokal yang tujuannya untuk membeli beras dan segala keperluan sehari-hari para anggota. Sejumlah cabang di daerah langsung melontarkan sanggahan mereka. Seperti hampir semua upaya regularisasi finansial dan keinginan melebarkan sayap ke wilayah non-spiritual, gagasan pendirian koperasi yang disampaikan Sutjipto itu memang secara prinsip tidak ditolak, namun tidak pada tataran praktis.[10] Namun, pembentukan sebuah yayasan untuk keanggotaan Sumarah akhirnya terwujud.

Konsep itu sendiri sebenarnya sudah dikemukakan Sutjipto sebelum konferensi 1971 di Yogyakarta, enam bulan setelah meninggalnya Sukino. Namun, baru pada perhelatan akbar itulah mendapat persetujuan. Gagasan awal pendirian yayasan itu adalah sebagai penghormatan terhadap jasa pendiri Sumarah sehingga kemudian dikenal

[9] *Ibid.*, dan dokumen yang berasal dari konferensi Sumarah 1973.

[10] Gagasan mendirikan koperasi ini merujuk pada catatan konferensi 1972 dan 1973, tapi pada kongres 1978 sudah tidak disinggung lagi. Pada awal 1970-an, kelompok Jakarta menggalang dana untuk membeli beras dan mendistribusikan sebagian kepada keluarga yang membutuhkan serta untuk diri mereka sendiri selama masa inflasi.

dengan nama Yayasan Sukino. Kendati yayasan itu nantinya akan diarahkan untuk melayani kepentingan para anggota kurang mampu, tujuan utamanya adalah merenovasi rumah Sukino dan mengurus keluarganya. Tanggapan atas pendirian yayasan itu mendapat dukungan dari sejumlah daerah, bahkan ada yang dengan antusiasme tinggi. Ketua cabang Sumarah Ungaran pernah melontarkan kritik terhadap proyek itu, yang menurutnya merupakan kebijakan yang tidak pantas terhadap figur Sukino, namun justru menuai tanggapan yang bermacam-macam dari para rekannya.[11] Cabang Surabaya memberi tanggapan positif mereka terhadap rencana proyek itu. Mayor Sukardji, sebagai tokoh Sumarah Gresik, bahkan secara pribadi turut menyusun segala keperluan untuk membangun *pendopo* yang luas di kediaman Sukino. Selain itu, dukungan materi juga diberikan oleh sejumlah kalangan lain sehingga proyek tersebut tuntas menjelang 1975. *Pendopo* yang luasnya lima belas meter persegi itu ditandai semacam plakat untuk mengenang sang pendiri Sumarah. Selain menjadi tempat permanen untuk menggelar konferensi Sumarah, *Pendopo* itu sekaligus juga digunakan sebagai tempat arsip. Kendati sebagian anggota merasa dituntun untuk mengerjakan proyek itu, setiap langkah pembangunannya tidak pernah lepas dari desakan pihak pengurus pusat agar jangan sampai mengkeramatkan Sukino atau membuat kediamannya sebagai museum.[12]

Jika Ir. Sutjipto terpilih sebagai ketua bidang organisasi pada Kongres 1970 maka ketua kerohanian dipegang Zahid Hussein, tokoh yang namanya kurang terdengar oleh banyak anggota. Ia adalah salah satu dari sekian anggota PETA yang masuk Sumarah pada awal 1940-an. Sebagai anak angkat Bariunhartono, hubungannya dengan Sukino

---

[11] Wawancara dengan Subagio di Ungaran, Juni 1973.

[12] DPP menjelaskan perihal acara yang digelar di Pendopo Sumarah itu sebagai berikut: "...peringatannya diadakan di Pendapa Agung yalah Pendapa Sumarah, bukan untuk mengkeramatkan pendapanya melainkan untuk melestarikan nilai sejarah lahirnya Sumarah di Bumi Indonesia." (dalam DPP, *Tuntunan* ..., Jakarta, 1978, hlm.9). Perlu dicatat, Pangestu juga merombak rumah pendirinya, Sunarto Mertowardoyo, menjadi museum. Bahkan ketika istrinya masih tinggal di sana. Saya mengunjungi rumah itu dengan beberapa warga Pangestu dari Salatiga pada penghujung 1971.

dan sesepuh masa awal lainnya tidak diragukan lagi. Namun begitu, dia baru aktif dalam organisasi Sumarah sejak 1970. Setelah di PETA dan menjadi pejuang gerilya selama revolusi, Zahid berada di Angkatan Darat. Pada 1950-an, dia menjadi salah satu opsir garis depan melawan pemberontakan Darul Islam dan PRRI-Permesta. Kariernya beranjak naik. Dia diangkat menjadi perwira intelijen, dan pernah menjalani latihan singkat di Sydney pada awal 1960-an. Saat Suharto menjadi Presiden, dia bertugas di Binagraha Jakarta dengan pangkat kolonel, sebagai pejabat pengawal kepresidenan. Bisa jadi, tataran spiritual yang dimiliki Zahid dianggap presiden sangat berarti dalam urusan intelijen.[13] Pada 1975, dia berangkat ke Mekah menjalankan ibadah haji, sebagai wakil Suharto dan sekaligus "menguji" makna mistis dari ritus Islam itu.[14]

Penunjukannya sebagai ketua kerohanian Sumarah menimbulkan kemajuan spiritual yang tajam dalam diri Zahid. Ketika pertama kali mendengar dirinya ditunjuk, dia merasa diliputi kegelisahan dan sulit mengeluarkan kata-kata. Pada penghujung 1960-an, dan hingga sepeninggal Sukino pada bulan Maret 1971, Zahid terus meminta dukungan kepada pendiri Sumarah itu. Akan tetapi, pada waktu yang singkat, ia mulai mengalami suatu kondisi spiritual di mana tugasnya sebagai ketua justru membangkitkan realisasi batiniah dalam dirinya. Menghadapi besarnya tanggung jawab, dia dipaksa menjalani sujud yang dalam. Selama wawancara saya dengan Zahid pada1973, dia menjelaskan bahwa semua tugas yang ada di tangannya menggiring dirinya menuju keadaan *sumarah* yang sejati. Setiap kali

[13] Wawancara dengan Zahid Hussein di Jakarta, Januari 1974. Zahid tidak mengatakan bahwa presiden secara spesifik mempercayai kepekaan intuitifnya. Itu adalah tafsiran saya dari penjelasan Zahid tentang perannya di Bina Graha dan juga dari beberapa kali obrolannya dengan Suharto mengenai masalah spiritual. Zahid menegaskan bahwa Suharto memang benar-benar tertarik dengan dunia spiritual.

[14] Wawancara dengan Zahid Hussein di Jakarta, Juli 1976. Zahid mengomentari berbagai reaksi dari kalangan SKK soal perjalanannya ke Mekkah itu. Banyak dari mereka meresa bahwa posisinya sebagai tokoh kebatinan tingkat nasional membuat ibadah Hajinya sulit untuk dipercaya. Zahid sendiri tidak merasa tersinggung dengan sangkaan itu, bahkan dia mengaku lebih mampu berkomunikasi dengan para tokoh Islam setelah naik Haji.

hambatan mental muncul sebagai dampak situasi yang sedang dihadapi, dia menyerahkan semuanya pada karsa ilahi. Dengan membiarkan sujud dan tuntunan batin mengarahkannya, dia mengaku mendapatkan kemudahan dan kedamaian dalam menjalankan tugas. Lebih dari pada itu, kesadaran sujudnya juga menjadi jauh lebih tajam.[15]

Faktor "lahiriah" memberi landasan mental bagi perjalanan Zahid menuju tampuk kepemimpinan Sumarah. Pertama, posisinya yang begitu dekat dengan kekuasaan memberi suaka bagi organisasi yang dipimpinnya. Kedua, tugas-tugas resminya yang memang menuntut untuk berkeliling sehingga memudahkan dirinya menjalin kontak dengan cabang Sumarah di daerah. Dari sudut pandang Sumarah, keuntungan fisikal yang dimiliki Zahid tersebut bergayung sambut dengan tuntunan intuitif yang diterima selama ini, yaitu ia terpilih melalui kongres dengan begitu saja dan bagi mereka hal itu "dirasa" benar. Bukti akan kebenaran proses tersebut berada pada tataran demonstratif dari respons spiritual Zahid. Faktor lahiriah tadi memang tampak cocok dengan peran yang sedang dia mainkan, tetapi secara batiniah justru dialah yang harus bangkit menghadapinya. Perkembangan spiritual yang dia alami menjadi basis bagi ekspresi tuntunan batin yang dikukuhkan dalam pengalaman orang lain. Selama tahun 1970-an, Arymurthy dan Zahid Hussein menjadi tokoh sentral dalam Sumarah. Dalam prosesnya, mereka menjalin hubungan karib dengan cabang di daerah dan saling memeriksa kualitas spiritual secara berlanjut demi tuntunan yang mereka berikan.

Berbeda dengan PB-nya Surono, DPP telah berikrar akan mendengar segala aspirasi para anggota. Sejak itu, kongres digelar secara berkala empat tahun sekali: di Jakarta pada 1970; di Surabaya pada 1974; dan di Yogyakarta pada 1978. Selain kongres, DPP juga mengadakan konferensi setiap tahun di cabang-cabang penting di daerah. Baru setelah proyek pembangunan *pendopo* di Yogyakarta selesai

[15] Wawancara dengan Zahid Hussein di Jakarta, Juli 1973.

seluruhnya, semua pertemuan digelar di sana. Hubungan antara pusat dan cabang menjadi semakin intesif dengan seringnya lawatan para pengurus DPP ke daerah. Selama Maret 1973 saja, mereka sudah mengunjungi hampir semua cabang penting yang ada di tingkat regional. Kemudian, setelah fase keempat diumumkan pada 1974, DPP mengadakan serangkaian "penataran", yaitu pertemuan yang memperkenalkan secara sistematis makna terdalam dari fase keempat kepada seluruh anggota. Hubungan internal organisasi dilakukan melalui korespondensi dan kunjungan-kunjungan personal. Ketika itu, banyak tokoh cabang yang bertandang ke Jakarta dan sebaliknya, tidak sedikit tokoh pusat melawat ke cabang. Kendati demikian, tujuan memperkuat jaringan internal Sumarah kerap disisipi oleh urusan keluarga dan bisnis.[16]

Mereka yang hadir dalam konferensi biasanya hanya terbatas bagi para pengurus tingkat pusat dan regional. Kongres dihadiri oleh para wakil dari setiap cabang dan seringkali sekelompok pengamat dari luar. Sedangkan pertemuan-pertemuan di tingkat daerah dalam rangka menerima kunjungan dari DPP atau pada acara perayaan lokal seperti *Suroan* (memperingati Tahun Baru Jawa), seluruh anggota diperbolehkan untuk datang. Tipikalnya, ratusaan anggota turut serta dalam rapat regional meski di Madiun acara yang sama sering melibatkan ribuan anggota. Rapat besar hampir selalu digelar di bangunan publik, tetapi kadangkala juga di *pendopo* kabupaten.[17] Walaupun

[16] Lawatan-lawatan ini sering dilakukan. Kaum urban di Indonesia memang terlihat sangat sibuk dengan mobilitas tinggi. Waktu kerja yang tersita di kantor atau sekolah pemerintah sering menimbulkan masalah keluarga. Para pengusaha juga sering mengadakan kunjungan ke Jakarta (baik urusan pemasaran maupun mengurus ijin usaha).

[17] Pemerintah biasanya menaruh curiga, bila gedungnya digunakan untuk kegiatan organisasi-organisasi lain sehingga jarang sekali terjadi, meskipun ada orang dalam yang menjadi penghubungnya. Hal ini tampak, ketika Bupati Madiun memberikan pendopo kabupaten untuk pertemuan Sumarah pada April 1973 (termaktub dalam *Selayang Pandang* ..., 1973). Menurut Warsito (surat tertanggal 7 Februari 1980), gubernur AKABRI di Magelang memberikan ijin fasilitasnya dipakai untuk Munas III SKK pada akhir 1978, namun keputusan itu mendapat tentangan keras dari para pejabat militer di Jakarta. Mereka tidak ingin militer terkait dengan kepentingan "fungsional".

tidak didukung oleh daftar keanggotaan yang pasti, diperkirakan Sumarah terus mengalami peningkatan kuantitas yang cukup signifikan. Pihak Pakem, agen pemerintah yang mengawasi *kebatinan*, sebenarnya sudah menginstruksikan agar setiap anggota wajib melakukan pendaftaran, namun banyak yang kemudian tidak aktif tanpa mencabut keanggotaan mereka. Sebab itulah, daftar keanggotaan selalu sulit dijadikan patokan. Meski begitu, masuk akal bila menyebut jumlah anggota Sumarah pada saat itu sudah mencapai angka delapan sampai sepuluh ribu.[18]

Kendati banyak diwarnai perbedaan dan sering muncul di permukaan, tidak ada satu pun dari rapat tingkat nasional yang melahirkan ketegangan, seperti masa terdahulu. Pada akhir 1960-an, sejumlah cabang di Jawa Timur menyatakan ketidaksetujuan mereka atas keterlibatan Arymurthy di BK5I, sebuah organisasi yang secara formal berafiliasi dengan Golkar—dan dengan demikian terkait langsung dengan pihak pemerintah. BK5I sendiri merupakan organisasi berskala kecil yang sebagian besar berada di Jakarta dan kerap mengadakan konferensi yang mengundang kelompok kebatinan besar pada penghujung 1970. Konferensi itulah yang menggiring terbentuknya SKK sebagai organisasi payung yang independen bagi semua gerakan kebatinan.

Afiliasi para pendahulu organisasi itu pada Golkar membuat Sumarah merasa curiga.[19] Sepanjang sejarah, Sumarah bebas dari ke-

---

[18] Saya memperoleh perkiraan jumlah keanggotan Sumarah dari DPP, *Sejarah*, hlm. 120. Di sana tercatat bahwa pada konges 1970, DPP mencatat angka 6644 (2412 wanita dan 4232 laki-laki). Angka ini belum termasuk cabang yang tidak memberikan jumlah anggotanya. Terjadi kenaikan kuantitas keanggotaan yang cukup signifikan pada 1970-an. Meski demikian, sebagian diantaranya bukan praktisi serius. Saya pernah berhubungan langsung setidaknya dengan tiga puluh cabang atau kurang dari keseluruhan jumlah cabang yang ada pada saat itu. Secara keseluruhan ada puluhan cabang, bahkan lebih, yang sudah memiliki struktur kepengurusan dan anggota. Bisa dikatakan bahwa inti keanggotaan organisasi Sumarah mungkin hanya sekitar 1000 orang saja, yakni mereka yang telah mempunyai komitmen serius. Bila DPP menyebut ada 1000 orang anggota yang sudah mencapai tataran "iman", saya pikir itu merupakan jumlah yang masuk akal.

[19] Mosi keberatan dan diskusi tentang masalah itu disinggung oleh Arymurthy selama wawancara di Jakarta, Juli 1973 dan wawancara dengan Sichlan di Ponorogo, Agustus 1973.

pentingan politik dan partai. Legitimasinya di mata pemerintah diperkuat oleh reputasi publik sebagai organisasi kebatinan yang netral. Arymurthy selalu menekankan bahwa keanggotaanya di BK5I adalah murni bersifat pribadi. Sukino sendiri juga menegaskan kebenaran dari pengakuan itu pada 1968, namun banyak anggota yang meragukannya. Bahkan keraguan itu masih menjadi persoalan tersendiri ketika kongres 1970 berlangsung. Tapi, lambat-tahun semua teratasi saat independensi SKK menjadi jelas di mata mereka.[20] Dipandang dari perspektif DPP, setelah meninjau ke belakang, netralitas kegiatan SKK sudah ditegaskan dengan sendirinya secara historis, yaitu pada akhirnya Sumarah menjadi aktor utama dalam organisasi itu.

Fungsi organisasional Sumarah menjadi semakin jelas bagi saya saat menghadiri konferensi di Bandung pada 1972 dan di Solo pada 1973. Pada konferensi 1972, terdapat setumpuk laporan dari masing-masing daerah dan dari semua bidang dalam struktur organisasi PB. Dalam acara itu, pembahasan tentang sejarah organisasi Sumarah berlangsung ekstensif, yang hasilnya dijadikan bagian dari versi sejarah Sumarah resmi DPP. Biasanya, isu-isu yang kompleks secara intelektual juga menjadi agenda pembahasan. Pernah satu kali Suhardo melakukan interupsi dengan mengatakan bahwa nuansa meditatif dalam sujud sudah sepenuhnya tercemari aktifitas mental. Semua yang hadir menyatakan ketidaksetujuannya dengan menyakini bahwa sujud masih berlanjut bahkan dalam perdebatan sekalipun.

Ditinjau secara harfiah, apa yang diutarakan Suhardo tidak benar karena bertolak belakang dengan apa yang dialami para peserta rapat secara kolektif. Kendati begitu, peringatan Suhardo tetap telah menarik perhatian mereka bahwa integrasi antara tataran intelektual dan meditatif adalah penting—tidak bisa difokuskan secara terpisah. Inilah dimensi baru dalam praktik Sumarah. Pengalaman itu sertamerta menjelaskan batas-batas otoritas Suhardo dan pada saat yang

[20] Penegasan Sukino tentang hubungan BK5I didokumentasikan dalam DPP, *Sejarah*, hlm.115.

sama pengakuan yang baru terhadap dirinya sebagai salah seorang tokoh pendiri terwujud. Itulah mengapa dalam konferensi 1972 dikeluarkan pengumuman resmi tentang status Suhardo sebagai "*punakawan*" (peran tokoh Semar dalam dunia perwayangan) di organisasi Sumarah.[21]

Sedangkan dalam konferensi 1973 di Solo, saya mendapat kesan yang sangat kuat tentang makna *Hakiki*. Sebelum konferensi yang digelar pada September itu, saya berkeliling Jawa selama enam bulan dan berada di cabang-cabang penting setiap dua minggunya. Selama itu pula, saya telah menjelajahi sejarah lokal Sumarah dan mengeksplorasi masalah yang sedang hangat dibicarakan. Selain mendapat begitu banyak informasi, saya juga memperoleh pemahaman yang dalam atas permasalahan dan kegiatan internal warga Sumarah. Beberapa memang masih berkaitan dengan hal-hal umum, sedangkan yang lain sangat bersifat lokal dan spesifik. Sebagai partisipan dalam praktik Sumarah, secara pribadi saya juga merasa butuh akan penyelesaian. Di satu sisi, saya merasakan begitu banyak masalah dalam diri saya, dan di sisi lain, saya menjadi sadar akan apa yang mereka utarakan selama latihan berlangsung dan sesudahnya. Di sejumlah cabang, sifat *beatan* tampak tidak menentu dan selalu berubah-ubah. Sedangkan di tempat lain, pemahaman baru tentang "*Hakiki*" bermunculan. Sebagian dari mereka merasa bahwa *Hakiki* tidak perlu diumumkan sedemikian rupa karena ia hanya terwujud bila sudah dikuatkan secara mufakat. Ada pula yang bingung, bagaimana mengharmonisasikan berbagai macam karakter regional dalam satu organisasi. Dari semua hal yang saya temui, ada delapan yang mendekati

[21] Berdasarkan pengamatan saya selama konferensi 1972 di Bandung. Pengangkatan resmi Suhardo sebagai "*punakawan*" sudah pernah disinggung dalam penjelasan Sukino soal perannya dalam organisasi Sumarah. Sukino menjelaskan kedudukannya pada pertemuan di Yogyakarta, 30 November/1 Desember 1963, ketika Surono mengumumkan pembentukan "Badan Kongres" (dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah*. Vol.VI, hlm. 359-361). Dalam wawancara, beberapa tokoh Sumarah merasa Suhardo belum bisa mengikuti perkembangan-perkembangan yang terjadi dalam praktik sujud. Akan tetapi, menurut pengamatan saya terhadap sejumlah perubahan titik berat yang dilakukan Suhardo pada 1970-an justru memberi kesan sebaliknya. Bahkan dia telah sampai ke tingkat yang lebih tinggi.

kesadaran saya, yang masing-masing bukan hanya merefleksikan diri saya pribadi, melainkan juga menjadi sesuatu yang lazim dialami semua orang.

Ketika membuka konferensi 1973, Arymurthy menuntun sujud dengan keheningan yang lama. Dalam komentarnya, dia langsung secara eksplisit mengaitkan dengan masing-masing hal yang menjadi isu saat itu. Bukan hanya sekadar menyinggung, melainkan juga membahasnya dengan perspektif baru. Apa yang dia utarakan jauh lebih baik ketimbang yang saya lakukan. Bukan hanya saya yang merasakan pengalaman ini, rekan Sumarah ternyata juga demikian. Mereka saling berbagi satu sama lain atas apa yang kami rasakan. Dalam uraiannya, Arymurthy menitikberatkan tentang makna *Hakiki* dalam Sumarah. Penyelarasan yang dicapainya mampu diverifikasi bukan karena klaim atas "pengetahuan tingkat tinggi", melainkan ekspresinya sudah mengejawantahkan getaran batiniah warga Sumarah.[22]

Tidak banyak pernyataan DPP yang membangun realitas praktis yang baru. Artinya, tanggung jawab mereka sebagai kepanjangan lidah anggota Sumarah, juga sebagai katalisator maupun kristalisator, telah dipaparkan dengan sangat gamblang lewat interaksi yang mereka bangun dengan cabang-cabang penting di tingkat regional. Pada periode awal kepengurusan, DPP telah membuat sejumlah pernyataan penting, aturan pembaiatan, arahan bimbingan spiritual, dan garis organisasi.[23] Sukino juga ambil bagian. Dia memberi penjelasan tambahan terhadap ringkasan DPP, tentang sifat dan arti penting dari tingkatan kesadaran.[24] Menjelang 1968, apa

[22] Ceramah Arymurthy direkam, ditranskripsikan, dan tersimpan dalam arsip konferensi 1973 di Surakarta. Isi yang terkandung dalam ceramah itu belum bisa mengukuhkan komentar yang sedang saya kemukakan. Sebagian masalah yang dia singgung sudah sangat jelas, beberapa diantaranya merupakan hal-hal biasa. Namun demikian, apa yang telah diutarakan menurut saya sangat penting dan komentar ini merupakan laporan pengalaman saya pribadi. Jadi tidak semua masalah menjadi jelas.

[23] Beberapa instruksi tersebut termaktub dalam DPP, *Perkembangan*, Vol.II, sebagian diantaranya disebarkan oleh Konsulat Ponorogo pada 1968.

yang ditetapkan DPP tadi menjadi suatu sistem yang menekankan tiga tingkatan: *tekad*, *iman*, dan *sumarah*. Ditinjau ke belakang, semua itu terkait secara eksplisit dengan pengertian kemajuan spiritual pada masa sebelumnya.

Penyesuaian organisasi tingkat regional terhadap pola struktural DPP sudah tercapai melalui kongres 1970. Sejak saat itu, kepengurusan daerah mulai mengadopsi struktur kepemimpinan gaya DPP yang meliputi ketua umum, ketua kerohanian, dan ketua organisasi. Masing-masing memiliki sekretaris dan kadangkala dengan bendahara. Kemudian terbentuklah tingkatan baru dalam struktur organisasi Sumarah regional, yaitu DPD (Dewan Pimpinan Daerah). Pada 1970, ada sembilan buah DPD dan meningkat menjadi sebelas pada 1978. Dalam perkembangannya, DPD menjadi fokus utama bagi organisasi tingkat daerah, bahkan dalam beberapa hal fungsi mereka mengalahkan kepengurusan tingkat cabang (sekarang disebut DPC, Dewan Pimpinan Cabang) dan ranting.[25]

Upaya-upaya awal mengembangkan konsistensi secara perlahan telah diganti dengan diterimanya keberagaman. Di tingkat regional, keberagaman Sumarah memang tajam. Kondisi itu masih diwarnai dengan perbedaan yang begitu mencolok di antara cabang ada. Yang paling terlihat adalah seringnya mereka mengekspresikan gaya pamong yang berbeda satu sama lain. Perbedaan ini selain merupakan refleksi dari kualitas pada tataran keanggotaan, juga timbul dari karakteristik personal. Semuanya bukan hanya ditandai oleh praktik organisasi yang heterogen, melainkan juga oleh keragaman dalam terminologi, konseptualisasi, dan latihan sujud. Pada 1960-an, keinginan

[24] Struktur ini diuraikan dalam DPP, *Sejarah*, hlm. 114-115 dan juga dalam surat Sukino kepada Abdulhamid, 10 Juni 1967 (surat sepanjang 7 halaman ini menjelaskan pedoman latihan Sumarah dan telah disebarluaskan).

[25] Stuktur ini diuraikan dalam DPP, *Sejarah*, hlm. 119. DPD mulai dibentuk selama kepemimpinan Surono pada awal 1960-an. Pada tahun itu, Surono mengangkat DPP sebagai upaya menyesuaikan struktur organisasi dengan penerimaan *Hakiki* di tingkat regional. Proses ini terkait dengan semangat fase spiritual ketiga yang baru dimulai (dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah*, Vol. VI, hlm. 40).

DPP untuk menyeragamkan seluruh struktur yang ada di Sumarah menunjukkan karakter yang sama dengan PB-nya Surono. Baru menjelang 1970-an, semangat itu meredup setelah diakuinya keberagaman sebagai wujud positif dari dinamika tataran praktis sujud.

Hanya melalui pengamatan yang mendalam, eksistensi perbedaan bisa diketahui secara jelas wajah aslinya. Penekanan tentang *Hakiki* dan kemajuan spiritual melalui *tekad*, *iman*, dan *sumarah* ternyata tidak hanya dilakukan oleh Arymurthy. Di Madiun, Kyai Abdulhamid juga terus menitikberatkan pola yang sama hingga tutup usia, yaitu apa yang disebut *sujud trimurti* atau penyatuan *angen-angen*, *rasa*, dan *budi*. Bahkan, di sana juga masih dijumpai praktik *kanoman*. Bila gaya bimbingan Arymurthy seperti seorang dosen memberikan kuliah, pamong Solo justru terus mentradisikan pola bimbingan orang per orang sepeninggal Suhardo. Di Salatiga, gaya personal yang khas ditampakkan oleh figur Seno, di Ponorogo lontaran canda terhadap segala kecenderungan klenik terus keluar dari mulut Sichlan, dan di Yogyakarta sisa pengaruh Surono masih terlihat nyata. Di sejumlah tempat, istilah "sujud" bahkan dipahami sebagai sesuatu yang berbeda dari "meditasi". Di Solo, Sudarno sering menyebut praktik sujudnya dengan istilah "meditasi rileksasi".[26]

Perbedaan-perbedaan itu seringkali ditafsirkan sebagai konflik. Di hampir semua cabang, kualitas gaya bimbingan tokoh satu dengan tokoh lain sering dijadikan bahan perbandingan. Masing-masing keunggulan mereka diungkap dan karena itu, tidak jarang berakhir dengan saling melontar kritik. Warga Sumarah Jakarta mengomentari gaya sujud di pedesaan yang terlalu banyak diam yang secara tidak langsung memvonis mereka telah gagal menyesuaikan diri dengan perkembangan dunia spiritual modern. Lain lagi dengan kelompok Solo. Mereka merasa cabang yang lain telah mengorbankan kesadaran

[26] Komentar-komentar di atas didasarkan pada pengamatan personal saya. Penggunaan istilah "meditasi rileksasi" yang berasal dari Sudarno dan Suyono di Solo, dikemukakan oleh Arymurthy saat membicarakan para anggota dari Barat (dalam tulisan saya, *Selected Sumarah Teachings*, hlm. 24).

batin hanya demi kemajuan yang bersifat kuantitatif. Kritik dari Sumarah Yogya lebih menusuk. Mereka menuding kelompok Solo masih belum bisa membuang tradisi lama: lamban membangun organisasi yang efisien dan enggan melepaskan praktik magis fase pertama. Jika di Madiun tersebar keyakinan kuat hanya Kiai Abdulhamid yang mempertahankan kemurnian wahyu Sumarah, di Surabaya muncul kesan bahwa gaya merekalah satu-satunya yang dapat menyatukan seluruh perbedaan gaya latihan dalam Sumarah. Demikianlah, dengan sedikit pengecualian, setiap kelompok mengarahkan penilaian mereka terhadap kelompok lain dan mengunggulkan kualitas mereka sendiri.[27]

Selama perjalanan, saya berulangkali disulitkan dengan banyaknya kontradiksi antara klaim terhadap superioritas regional dan cita-cita kemanunggalan Sumarah. Pada prinsipnya, menurut tataran paling awal dari latihan Sumarah, sudah dipahami bahwa konflik dan keberagaman meliputi aras wujudiah dan bahwa kemanunggalan hanya terwujud di dalam dimensi tak terdefinisikan yang berada jauh di atas jangkauan alam pikir. Hanya realisasi praktislah yang mampu melahirkan *perasaan* yang selaras dengan rumusan cita-cita ideal Sumarah. Bila kesadaran masih bersemayam di dalam jagat pikiran, kebermacaman bentuk akan menimbulkan rasa perbedaan. Selama individu masih berada dalam kungkungan pikiran, kecenderungan menghakimi orang lain akan terus maujud. Jadi, komitmen Sumarah untuk menginternalisasi prinsip-prinsipnya tidak selalu ditampilkan lewat pengalaman tingkat bawah.

Meski demikian, seperti disinggung sebelumnya, pada 1970-an keberagaman internal sudah diterima sebagai sesuatu yang positif. Para tokoh Sumarah tidak lagi menggunakan organisasi sebagai alat untuk mewujudkan keseragaman. Alih-alih demikian, mereka justru menilai bahwa dengan keberagaman otentisitas akan terkuak. Keseragaman hanya merefleksikan kemilau norma, arahan, dan rumusan

[27] Pengamatan personal dan didasarkan pada wawancara dengan para anggota Sumarah di masing-masing cabang yang saya temui.

organisasi, namun mengorbankan hakikat demi sesuatu yang tampak. Bila itu terjadi, sebagamana dialami sekian banyak gerakan kebatinan, maka praktik spiritual sudah bukan lagi yang utama dan pertama sehingga pengalaman individual lantas ditentukan oleh bentuk tingkatan ekspresi dari pengalaman orang lain. Itulah, mengapa Sumarah sekarang menerima keberagaman sebagai suatu testimoni terhadap dinamika yang terus berlanjut dalam dimensi realisasi individual. Ia tidak lagi menganggap upaya standarisasi latihan spiritual sebagai bagian dari perkembangan organisasi.[28]

Keterlibatan Ekstern

Hadirnya harapan baru terhadap keberagaman internal sudah barang tentu memendarkan semangat toleransi kepada yang lain. Warga Sumarah di semua tingkatan sudah memahami bahwa *sumarah* sebagai kondisi penyerahan total kepada Tuhan bukan milik Sumarah sebagai organisasi. Beberapa orang menceritakan kisah tentang non-anggota yang lebih sempurna dalam menjalankan latihan ketimbang mereka yang berada di dalam organisasi.[29] Toleransi semacam ini, pada prinsipnya, merupakan karakter kebatinan Jawa dan sekaligus terkait dengan semboyan nasional Bhinekka Tunggal Ika. Dalam Sumarah, komitmen pada kesatuan yang mengatasi tataran diversitas keberagamaan sudah dengan jelas termaktub dalam *sesanggeman*. Pernyataan ikrar Sumarah itu tidak hanya menegaskan keesaan Tuhan dalam semua agama, namun juga semangat mewujudkan kesatuan di antara seluruh aliran kepercayaan.[30]

Meski cita-cita tersebut sudah menyatu dalam Sumarah sejak pertama kali berdiri, perwujudannya perlu waktu yang lama. Dalam keanggotaan Sumarah, sebenarnya sudah ada tanda perhatian yang mengarah pada status kebatinan di tingkat nasional. Pada kongres

[28] Baik Sutjipto maupun Arymurthy menekankan meningkatnya semangat toleransi ini. Wawancara dengan mereka di Jakarta, Juli 1973.

[29] Di Solo, Sudarno mengulangi pengalamannya berulang kali, sedangkan di Surabaya, Dr. Toah banyak berkomentar tentang tema yang sama.

[30] Lihat Apendiks (kalimat nomer 6 dan 9).

1948, Sumarah mendukung usulan tentang penggantian nama Kementerian Agama dengan istilah yang memberikan pintu masuk bagi "aliran ketuhanan" di luar agama. Dua tahun kemudian, pada kongres resminya yang pertama, baru disepakati bahwa mereka mendapat tempat di Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.[31]

Pada masa kepemimpinan Surono, Sumarah menolak bergabung dengan BKKI. Ketika ditanya soal penolakan itu, Surono menjelaskan bahwa banyak kelompok kebatinan yang berada di organisasi itu masih terlibat aktif dalam dunia politik dan klenik. Karena Sumarah merupakan murni jalan menuju tuhan, dia tidak ingin kesucian praktik spiritualnya tercemari.[32] Sikap yang sama juga ditampilkan oleh sejumlah gerakan kebatinan lain. Pangestu dan Subud adalah dua dari gerakan itu yang sangat kukuh menolak bergabung dengan SKK. Mereka merasa di organisasi itu banyak praktik yang bertolak belakang dengan apa yang menjadi keyakinan mereka. Jika Surono menolak ikut serta, tidak demikian dengan Sutadi. Sutadi malah menjadi tokoh yang aktif selama kongres BKKI di Semarang pada 1955. Pada masa pembentukannya, Sutadi begitu keras "melindungi" organisasi itu dari pengaruh politik.[33]

Demikianlah, hingga 1966 Sumarah nyaris tidak pernah menjalin hubungan dengan gerakan kebatinan lain. Tidak heran, bila Arymurthy mendapat perlawanan dari dalam saat dirinya ingin menjalin kontak dengan mereka. Setelah SKK dibentuk pada 1971, Sumarah mulai merespons secara positif dengan dukungan komitmen dari Arymurthy. Sejak saat itulah, Sumarah secara resmi berafiliasi dan aktif di dalam organisasi payung kebatinan itu. Jika keterlibatan Ary-

---

[31] Ketetapan pada rapat 1948 ada dalam catatan yang dibuat Sutadi ketika hadir dalam pertemuan itu (*Parselah Pendek*...), sedangkan ketetapan kongres pertama tersimpan dalam DPP, *Sejarah*, hlm. 70.

[32] Surono menjelaskan pendiriannya beberapa kali, salah satunya dalam ceramahnya di Sawodjadjar pada Juni 1961 (dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah*, Vol.VI, hlm.90).

[33] Peran Sutadi dipaparkan oleh Sardjoe selama wawancara di Semarang, Juli 1973. Pada tahun itu Sardjo dan Sutadi adalah kolega akrab, keduanya berafiliasi dengan PNI dan sama-sama ingin mencegah BKKI diambil-alih oleh PKI.

murthy di BK5I mendapatkan tentangan keras dari Jawa Timur, cabang-cabang Sumarah di sana justru aktif dalam SKK. Sukardji, ketua DPD Sumarah Surabaya, bahkan menjabat sebagai kepala regional SKK untuk provinsi tersebut. Di bawah kepemimpinannya, SKK Jawa Timur jauh lebih dinamis dibanding Jawa Tengah. Mungkin sekali ini merupakan salah satu refleksi dari intensitas polarisasi keagamaan.[34]

Di tingkat nasional, perwakilan Sumarah dalam kepengurusan SKK sedemikian kuat sehingga memberi kesan adanya dominasi dan ketimpangan. Peran Sumarah di organisasi itu merefleksikan komitmen internal dan juga pengakuan nasional tentang kenetralannya. Arymurthy dan Sutjipto bahkan sukses menggelar simposium SKK di Yogya, atau dikenal dengan Munas I. Pada acara itu, Arymurthy duduk sebagai ketua panitia pengarah. Ketika SKK dibentuk, Wongsonegoro yang saat itu dikenal sebagai tokoh kebatinan, menjabat ketua tituler, Sukanto Tjokroatmodjo sebagai wakil, dan Arymurthy sebagai sekretaris umum.[35] Sedangkan di Munas II yang digelar 1974, ketua SKK dipegang oleh Sukanto dengan Zahid Hussein sebagai wakil dan Arymurthy tetap duduk di posisinya yang lama. Namun, setelah reputasi Sukanto tercermari akibat keterlibatannya dalam Peristiwa Sawito pada 1976, Zahid Hussein dan Arymurthy menjadi tokoh paling penting di SKK.[36]

Dinamika yang terjadi dalam SKK langsung memberi sumbangan berarti bagi berubahnya status kebatinan pada 1970-an. Kemajuan

[34] Didasarkan pada pertemuan dengan Sukardji di Surabaya yang sebagian besar berlangsung pada Agustus 1973. Arymurthy dan para anggota SKK Jawa Tengah sangat menyadari aktivisme yang menjadi karakter rekan mereka di Jawa Timur. Saat kelompok Jawa Timur memperlihatkan kedinamisannya, semangat itu justru menggiring mereka ke jurang konfrontasi yang selalu dihindari pengurus pusat. Hal ini menimbulkan banyak ketegangan di tubuh SKK, khususnya pada tahun belakangan.

[35] Kepengurusan awal SKK diuraikan secara terperinci di *Buku Kenangan Munas I*, 1970, hlm. 3, sedangkan kepengurusan periode 1974 di *Keputusan Munas II*, 1974, yaitu "Suratb Keputusan No:1/MUNAS/1974".

[36] Perubahan sebagai akibat dari keterlibatan Sukanto dalam Peristiwa Sawito dijelaskan Arymurthy selama wawancara di Jakarta, Juli 1978 dan juga termaktub dalam surat Warsito kepada saya, tertanggal 7 Februari 1978.

itu, ditandai dengan disyahkannya UU tahun 1973 yang melegalkan keanggotaan kebatinan. Dengan kata lain, mereka tidak perlu lagi mencantumkan salah satu agama dalam kartu identitas mereka. Kemudian pada 1978, DPR menyetujui pembentukan sebuah direktorat yang bertanggung-jawab mengurusi gerakan kebatinan di bawah otoritas Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Secara teknis, keputusan itu membebaskan aliran kebatinan dari cengkraman Kementrian Agama yang didominasi orang Islam. Pada 1979, Arymurthy menjadi Dirjen pertamanya.[37]

Di Jakarta dan Surabaya, keikutsertaan Sumarah di SKK sangat mencolok, bahkan meluas hingga ke tingkat regional. Tetapi, aktivitas regional SKK tidak selalu sebanding antara satu daerah dengan daerah lain. Di Kediri dan Madiun, misalnya, para tokoh Sumarah terlihat aktif dalam kegiatan SKK, namun tidak demikian di Ponorogo. Di Magelang, Joyosukarto dan Dr. Warsito juga sangat aktif di SKK setempat. Dr. Warsito sendiri, yang aktif di Pangestu dan Sumarah, merupakan juru bicara kalangan kebatinan skala nasional—dan sekaligus kontroversial. Jika di Yogyakarta Sumarah sudah aktif di SKK sejak pertama, di Solo mereka baru aktif pada akhir 1970-an.[38]

Ketika bertindak sebagai para wakil kebatinan tingkat nasional, para tokoh Sumarah sadar sepenuhnya untuk menanggalkan "pakaian Sumarah" mereka dan berbicara sebagai individu. Arymurthy dan Zahid Hussein adalah tokoh yang sering tampil di TVRI, menguraikan arti penting dimensi spiritual kepada masyarakat. Keduanya juga kerap diundang untuk memimpin meditasi bersama dalam pertemuan yang digelar SKK. Menurut mereka, mereka telah mampu menghindari

---

[37] *Bulletin Sumarah* (17 Oktober 1979), hlm. 16-22. Dalam bulletin itu terdapat transkripsi ceramah Arymurthy dalam rapat Sumarah di Jakarta. Di sana ia menerangkan soal kedudukannya di Sumarah, SKK, dan Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan.

[38] SKK Yogyakarta aktif pada awal 1970-an, dengan Sri Pawenang dari Sapto Darmo sebagai salah satu pendukung awalnya. Saya menghadiri sejumlah rapat SKK yang digelar di Yogya dan Magelang selama 1973. Dalam acara itu SKK Jawa Timur tampak jauh lebih maju. Kelompok Solo baru aktif setelah 1975 dan langsung menjadi fokus penting sejak saat itu. Di Solo, Soewidji yang merupakan aktivis non-BKKI dan Sudarso sudah aktif dalam SKK.

"penekanan" karakter Sumarah kepada pihak lain. Secara umum, mereka dinilai sukses memainkan peran di kancah nasional. Signifikasi keterlibatan Sumarah di dalam SKK dan di pemerintahan dianggap sebagai refleksi dari komitmen batiniah dalam mengamalkan ajaran. Juga mesti disadari bahwa ratusan kelompok menjadi anggota SKK, berada di bawah dominasi Sumarah sehingga monopoli organisasi tetap tidak bisa dielakkan. Secara lahiriah ini bisa diamati ketika pemilihan pengurus. Semua anggota tetap memiliki hak suara penuh tanpa terkecuali. Tetapi, selalu terpilihnya orang-orang Sumarah dalam kepemimpinan SKK selain memang kredibilitas mereka diakui, juga terkait dengan kenyataan bahwa hampir semua kelompok kebatinan yang ada di sana merasa Sumarah bukan ancaman bagi identitas mereka.

Satu dari batu sandungan dalam perkembangan SKK adalah kekhawatiran bahwa partisipasi dalam organanisasi payung kebatinan itu akan mematikan identitas pribadi. Banyak kelompok yang masih menaruh curiga terhadap kalangan di luar lingkaran mereka sehingga sering enggan menceritakan seluk-beluk dimensi praktik kebatinan mereka. Hal ini tampak jelas dalam rapat-rapat SKK tingkat lokal yang digelar di Yogyakarta dan Magelang. Dalam beberapa kesempatan, mereka menolak menjelaskan terminologi spiritual versi mereka, khawatir apa yang akan mereka utarakan tidak sesuai dengan tuntunan yang sudah digariskan.[39] Sebagaimana dalam Sumarah, di SKK juga ada ketakutan bahwa kekuatan organisasi bisa menggiring ke arah pendiktean spiritual. Dengan alasan itulah, para tokoh Sumarah sadar akan arti penting kebebasan spiritual, seperti yang mereka peroleh selama ini, sehingga diversitas dalam tataran pemahaman dan praktik kebatinan menjadi aman dari tekanan. Selain itu, terpilihnya orang Sumarah sebagai pemimpin di SKK menandakan kelompok kebatinan yang lain telah mengakui dan menerima pemahaman Sumarah.

[39] Pengamatan personal selama rapat lokal SKK di Yogyakarta pada Oktober 1972 dan di Magelang pada Juni 1973

Di samping itu, keterusterangan dan kesahajaan dalam latihan Sumarah cocok dengan semangat SKK. Jamak diketahui, nyaris semua meditasi kebatinan melibatkan ritual, gerakan, mantra, atau titik konsentrasi sehingga dalam banyak hal, berbagai latihan kebatinan yang ada di organisasi itu menimbulkan isu-isu identitas. Dengan demikian, para tokoh Sumarah diterima sebagai pamong-pamong untuk memimpin meditasi SKK karena memang dalam praktiknya tidak ada formulasi khusus yang memusingkan pihak lain. Kalangan non-Sumarah tetap dapat mengikuti tanpa harus merasa khawatir adanya gerakan atau istilah yang asing bagi pemahaman mereka. Arymurthy mengatakan berulang kali bahwa tuntunan meditasinya di SKK sudah mendapatkan persetujuan bersama—bahkan tidak sedikit yang merasakan kualitas tingkat tinggi dari apa yang disampaikan.[40]

Proses interaksi dengan kelompok kebatinan lain membawa perubahan internal dalam tubuh Sumarah. Cabang Sumarah lokal ikut dalam hajatan SKK dengan menggelar perayaan Hari Raya 1 Suro. Setiap konferensi dan kongres pada 1970-an, berulang-kali ditekankan tentang tanggung jawab "eksternal" Sumarah dalam SKK.[41] Interaksi tersebut pada gilirannya meningkatkan intensifikasi dalam upaya membedakan inti komitmen spiritual dari bentuk praktik kebatinan ala Sumarah. Tantangan dalam menuntun meditasi di SKK, meski sudah sejalan dengan semangat *sesanggeman*, memaksa para tokoh Sumarah bergerak keluar dari kungkungan norma internal. Dengan proses ini, SKK menjadi sebuah konteks yang merangsang tumbuhnya kesadaran eksternal.

Ketika para individu melakukan latihan kebatinan, secara tipikal mereka mengalami kecemasan bahwa latihan penyerahan diri kepada Tuhan akan menyirnakan kepribadian dan identitas diri. Melalui

[40] Wawancara dengan Arymurthy di Jakarta, Juli 1976

[41] Suhardo, *Ceramah ...*, hlm. 8-10; DPP, *Tuntunan ...*, hlm. 10-11; dan permasalahan-permasalah dalam *Bulletin Sumarah*, masing-masing di dalamnya terdapat beberapa transkripsi tentang SKK dan bahan-bahan Sumarah.

mawas diri yang mendalam, banyak dari mereka yang menemukan tingkat kesadaran akan keunikan dan individualitas yang tinggi. Mereka merasakan realisasi kemanunggalan sebagai suatu pelepasan yang membebaskan ekspresi kepribadian, yaitu ekspresi yang lazim dikungkung oleh norma sosial. Sumarah dan sebagian kelompok lain yang tergabung dalam SKK telah menemukan interaksi yang mereka jalin justru membimbing ke arah pelepasan yang sama, yakni kesadaran batiniah dan kemerdekaan bagi identitas kelompok. Mereka hanya mampu mengalami suatu bentuk identitas yang sama tatkala sudah sampai pada kondisi bebas dari kemelekatan terhadap forma yang membuat mereka saling berbeda.

Pergeseran melintasi batas pemujaan ini mirip dengan rajutan interaksi yang membangkitkan permasalahan budaya. Meski tingkat keterlibatan Sumarah dalam kancah internasional sangat terbatas, patut dicatat bahwa SKK sendiri sudah merupakan tanda tumbuhnya tanggung jawab eksternal.[42] Hubungan dalam skala internasional sebenarnya sudah tampak oleh komitmen awal Sumarah. Para pendiri secara sadar telah menyatakan tentang arti penting "manusia universal" terhadap gerakan menuju keyakinan total kepada Tuhan. Dalam hal ini, Sukino sudah meramalkan akan memendarnya ajaran Sumarah ke luar negeri. Saat didirikan secara resmi pada 1950, Sumarah dengan terbuka menolak pemakaian Indonesia pada namanya karena menyangkut relevansi intenasional dari dimensi praktik spiritual yang ia perjuangkan.[43] Kendati demikian, Sumarah tetap sepenuhnya berkarakter Jawa.

Pada pertengahan 1950-an, Nina Epton pernah ikut sebentar—dan serius—dalam latihan Sumarah. Selain itu, ada pula sejumlah

---

[42] *Ibid*.

[43] Sukino menerangkan tentang implikasi internasional bagi Sumarah sejak awal dan kemudian dia tekankan lagi dalam *Wahyu Awas-Eling*, Ngawi 1972 (1968) (sebagian sudah saya terjemahkan dalam *Selected Sumarah Teachings*, hlm. 27-33). Surono sangat menekankan tentang tidak adanya kata "Indonesia" dalam nama Sumarah seperti pada 1940-an. Dia mengatakan bahwa hal ini merupakan salah-satu alasan utama mengapa Kongres 1950 dianggap sebagai kongres Sumarah "pertama" (dalam Soebagyo, *Rentjana Tjatatan...*, hlm. 11-12).

kecil orang Belanda yang pernah menjalin kontak dengan Sumarah. Dalam semua kasus, keterlibatan orang-orang asing tidak berlangsung lama, terbatas, dan bersifat individual. Bahkan tidak ada satu pun di antara mereka yang melanggengkan jalinan kontak dengan Sumarah.[44] Pada periode Surono, sedikit sekali disinggung soal audiensi Sumarah tingkat internasional. Ini bisa dimaklumi karena kebanyakan tokoh yang duduk di struktur kepengurusan saat itu tidak banyak memiliki pengalaman budaya lain. Meski begitu, selalu saja ada segelintir anggota yang memiliki hubungan luar negeri yang mungkin sekali melalui Masyarakat Teosofi yang sudah dikenal sangat sadar akan kepentingan spiritual manca negara. Tapi, tidak satu pun dari jaringan tersebut yang berhasil menarik para pengikut baru dari negara asal mereka, atau setidaknya jaringan komunikasi dengan gerakan-gerakan spiritual dunia. Pada perkembangannya, keterlibatan internasional dalam Sumarah baru bermula sejak pergantian kepemimpinan dan kepindahannya ke Jakarta, namun bukan berarti jalinan tersebut berpangkal dari kota itu.

Kontak dengan dunia luar agaknya terbangun dari tokoh sentralnya: Arymurthy pernah melakukan kunjungan kerja ke luar negeri, Zahid Hussein latihan intelijen di Australia, Sutardjo enam bulan di Kanada pada 1950-an, dan Sutjipto pernah berkunjung ke Eropa. Karena itu, kesadaran DPP terhadap Barat tentu saja jauh lebih baik ketimbang kesadaran PB. Tanda-tanda awal adanya hubungan dengan orang asing terjalin lewat figur Puguh yang saat itu tinggal di Bandung. Pada akhir 1960-an, Puguh yang saat itu adalah seorang insinyur, tinggal beberapa lama di Belanda dalam suatu tugas kerja. Pada prosesnya, dia terlibat kontak personal dengan sejumlah rekan dari Belanda dan kemudian menyadari bahwa orang asing memiliki kapasitas untuk di-Sumarah-kan.[45] Setelah Puguh menceritakan pengalamannya itu

[44] Di Solo, Sri Sampoerno menyetakan telah mengenal beberapa orang Belanda yang menjalin kontak dengan Sumarah; sedangkan di Yogyakarta, Ibu Sardjono menceritakan keterlibatan Nina Epton.

[45] Wawancara dengan Puguh di Bandung pada Oktober 1972. Satu salinan laporannya kepada kongres 1973 menceritakan dengan jelas tentang hal itu.

pada kongres 1970, sebuah badan baru dalam DPP dibentuk sebagai "embrio" bagi semua kontak manca negara.[46] DPP langsung menganggap bahwa hubungan luar negeri itu paling mungkin dicapai melalui cabang penting yang ada di Jakarta dan Bandung. Hampir semua kalangan menyakini kehadiran orang Barat akan bermula di kedua kota tersebut karena di sana latihan Sumarah dianggap sejalan dengan modernitas.

Akan tetapi, dalam perkembangannya, terjadi sesuatu yang mengejutkan. Kontak Sumarah dengan orang asing itu justru berawal di Solo. Padahal, pada saat itu, kelompok Solo masih dianggap kuno oleh kalangan Sumarah yang lain. Selain tidak pernah menjadi bagian dari PB, mereka juga selalu menentang upaya pengorganisasian resmi. Kesadaran arsip mereka juga kacau, banyak surat penting yang berserakan entah di mana. Kurangnya keinginan untuk berorganisasi secara formal membuat hubungan dengan cabang lain menjadi sangat terbatas sehingga proses kerja mereka tidak banyak diketahui pihak luar. Meski Suhardo sering menjalin hubungan dengan kelompok Sumarah yang ada di kota itu, hanya Sri Sampoerno yang benar-benar dikenal mereka. Bahkan dalam dimensi praktik, kalangan Sumarah lain merasa rekan Solo masih mempertahankan bentuk latihan ala fase pertama.

Dalam banyak hal, latihan Sumarah di Solo melanjutkan pola yang sudah ditinggalkan oleh cabang yang lain. Model *nyemak* atau tuntunan spiritual satu per satu masih dijalankan oleh pamong Solo, bahkan latihan *kanoman* juga masih sering diamalkan. Perbedaan antara kelompok Solo dan kalangan Sumarah lain "terus-menerus" disinggung. Perbedaan yang mencolok itu sendiri merupakan perwujudan langsung dari gaya bimbingan sujud ala Sukino dan Suhardo. Yang pertama memang punya pengaruh kuat di seluruh cabang Sumarah, kecuali di Solo. Sedangkan Suhardo sebagai sang perintis kelompok Solo tetap aktif berhubungan dengan mereka dalam setiap

[46] DPP, *Sejarah*, hlm.118 (meringkas struktur organisasi tersebut setelah kongres 1970).

perkembangannya. Kepribadian mereka juga bertolak-belakang. Jika Suhardo tipe orang yang *blak-blakan*, Sukino berkarakter halus dan lembut. Gaya tuntunan meditasi Sukino mirip tembang Jawa, sedangkan Suhardo memakai bahasa percakapan Jawa sehari-hari. Lain halnya dengan gaya Sutadi yang sering disertai keheningan yang lama. Selama fase satu, ketiganya memiliki pengaruh kuat di tubuh Sumarah secara keseluruhan. Namun, ketika kedudukannya digantikan oleh Sutadi dan Suhardo, pengaruh Sukino hanya bersifat eksklusif di PB. Karena hanya Sutadi dan Suhardo yang aktif di Solo, banyak warga Sumarah di sana yang sulit membedakan fase dalam latihan dan gaya–gaya personalitas yang telah memengaruhi mereka. Gaya bimbingan sujud Sukino menular ke Arymurthy, khususnya karakter melodisnya. Komentar Arymurthy juga tampak kental bernarasi wayang dan bernuansa tembang Islami. Namun demikian, hanya gaya Suhardo dan Sutadi yang terus dipakai kelompok Solo.

Hampir seluruh anggota Sumarah tidak mengenal tokoh Sudarno Ong dan gaya kepamongannya. Dia masuk Sumarah pada penghujung 1950-an, satu tahun sebelum meninggalnya Sutadi. Sebagai seorang Cina peranakan, keterlibatan awal Sudarno dalam dunia spiritual bukan hanya di praktik kebatinan Jawa, melainkan juga di Masyarakat Teosofi dan Buddhisme Theravada. Ketika mulai latihan Sumarah, dia tertarik pada pendekatan meditasi rileksasi yang berbeda jauh dari teknik-teknik pemusatan pikiran seperti yang telah diamalkannya. Dia tampaknya memiliki cara tersendiri dalam latihan Sumarah. Alih-alih memusatkan perhatian batin sebagaimana sangat jamak dilakukan para anggota lainnya, ia melakukan releksasi seutuhnya dengan membiarkan segalanya mengambang dan berlalu. Beberapa orang pamong pernah mengkritiknya, namun Sutadi dan Kismomartoyo justru mengizinkan gaya latihan semacam itu. Kendati mengalami kemajuan pesat dan menjadi seorang pamong, Sudarno mulai mengawali perannya sebagai penuntun sujud Sumarah pada akhir 1960-an.[47]

[47] Wawancara dengan Sudarno di Solo, Juli 1973.

Sejak aktif menjadi pamong, Sudarno tidak mengkhususkan anggota Sumarah saja, tetapi mempersilakan semua orang untuk ikut dalam latihan yang dia bimbing. Setiap Minggu petang, dia mengadakan latihan meditasi di gedung milik Masyarakat Teosofi dan membiarkan pintunya terbuka bagi siapa saja. Selain itu, dia juga menuntun meditasi bulanan di Wihara Tanah Putih Semarang. Sering dia menghadiri berbagai undangan untuk memimpin meditasi bagi kalangan non-Sumarah di Surabaya, Malang, dan Bandung. Selain membuka pintu bagi non-warga, dia juga memperkenalkan gaya meditasi yang berbeda.

Dalam dunia spiritual, Sudarno lebih cenderung monistik ketimbang dualistik. Dia bahkan tidak menyebut latihannya dengan istilah *sujud*, tetapi meditasi yang merujuk pada Buddha dan Krishnamurti. Menurut pandangannya, selama ada istilah "sujud atau pasrah kepada Tuhan" maka akan selalu ada keterpisahan dan perbedaan. Jika demikian, Diri (*the self)* menjadi sesuatu yang berbeda. Selain menekankan pengalaman pengembangan batin dengan membiarkan segalanya berlalu, dia menitikberatkan pada kesadaran, rileksasi, dan keterbukaan terhadap alam dan semua eksistensi. Dari sini jelas terlihat pengaruh anasir Buddhisme dalam dirinya. Hampir setiap kesempatan dia menyebut praktik spiritualnya dengan istilah "meditasi rileksasi", kendati secara empatik tetap mempertahankan identitas asli Sumarah.[48]

Saya sendiri masuk menjadi anggota Sumarah melalui Sudarno dan sekaligus menjadi orang Barat pertama. Setelah sembilan bulan lamanya mencari praktik kebatinan yang cocok bagi diri saya, kepuasan belum juga saya dapatkan. Karena alasan personal dan akademis, saya memantapkan hati terus mencari suatu bentuk latihan spiritual yang tidak bersandar pada warisan-warisan budaya. Itulah mengapa dalam pencarian praktik kebatinan Jawa, saya sama sekali tidak memburu sebuah gerakan yang digenangi sulingan budaya.

[48] Penjelasan di atas didasarkan pada kontak personal yang terjalin sejak Oktober 1971 sampai Februari 1974; kemudian berlanjut pada Juli 1976 dan Juli 1978.

Dengan kata lain, saya tetap menjadi peneliti yang terlibat langsung dan mencari jawaban atas semua teka-teki budaya yang saya temukan. Hampir semua kelompok kebatinan yang saya jumpai tampak selalu bersalut anasir Jawa sehingga tanpa pemahaman yang cukup tentang berbagai istilah dan norma sosial budaya Jawa, sulit bagi siapa pun untuk memasuki dimensi spiritualnya.

Ketika saya diperkenalkan dengan Sudarno pada Oktober 1971, dia tidak memperkenalkan dirinya sebagai pamong Sumarah, tetapi hanya sebagai seorang individu. Lewat seorang teman Amerika yang sedang meneliti musik Jawa, saya bertemu Ananda Suyono Hamongdarsono. Tokoh ini ternyata memiliki latar belakang banyak aliran dalam dunia kebatinan. Orang tuanya merupakan anggota Masyarakat Teosofi dan juga menjadi salah satu pendiri Theravada Jawa kontemporer. Suyono pernah setahun tinggal di India mengunjungi berbagai macam gerakan spiritual yang ada di sana. Selain itu, ia juga memiliki jalinan kontak dengan Ogamisama yang mendanai perjalanannya ke Jepang, dan dengan gerakan spiritual yang lebih baru di Amerika Utara. Tidak heran bila dalam setiap kesempatan ia sering berbicara dalam bahasa spiritualitas "*new age*". Kendati sudah menjadi anggota Sumarah pada 1971, keterlibatannya dengan gerakan-gerakan kebatinan Jawa yang lain terus berlanjut seperti di Subud dan Pangestu. Dia juga masih menjadi penganut Buddha, menjabat sebagai pengurus di Masyarakat Teosofi, dan aktif dalam sebuah kelompok yang terkait dengan Sosrokartono. Ketika saya membeberkan maksud kedatangan saya kepadanya, dia tampak sangat terbuka dan memberikan kelonggaran yang luar biasa. Kemudian, saat saya menjelaskan kepadanya soal komitmen saya yang menekankan kesadaran dan bukan keajaiban, dia langsung menyuruh saya menemui Sudarno.

Tanpa dipanggil, Sudarno datang ke rumah Suyono. Hanya dalam waktu singkat, saya sudah memasuki jaringan Sumarah. Kesan saya terhadap Sudarno adalah dia orang yang bersahaja dan tidak butuh formalitas artifisial dan tidak pernah menyinggung soal keanggotaan. Saya langsung mengalami dan mengapresiasi jernihnya

penyelarasan yang dia lakukan terhadap pengalaman batin yang saya rasakan. Dari pertemuan itulah saya mulai aktif latihan di Solo, meski tetap melanjutkan penelitian saya di Salatiga pada tahun berikutnya. Setelah beberapa minggu menghadiri acara meditasi dengan Sudarno, baik di Semarang maupun di Solo, saya baru mendapat informasi dari para partisipan lain tentang hubungan tokoh itu dengan Sumarah.

Setelah menyadari hubungan itu, saya mulai menghadiri pertemuan Sumarah lain di Solo, khususnya yang dipimpin oleh Sri Sampoerno yang saat itu masih menjadi ketua DPD Solo. Pertama kali saya merasa sulit mengikuti dan itu berlangsung beberapa lama. Walaupun hubungan saya dengan Sumarah sudah terbangun, saya masih merasa jengah dengan kerangka pikir dualistik Islam dari hampir semua ekspresi Sumarah. Perlahan-lahan saya mulai memahami bahwa kontak yang terus-menerus itu membawa saya pada penilaian yang utuh terhadap Sumarah secara keseluruhan. Jadi, sebelum merasakan kenyamanan dan keselarasan dengan dimensi pengalaman Sumarah, saya memang butuh waktu dan sangat terkait dengan perkembangan pengalaman meditasi saya kala itu.

Segera setelah saya menjalin hubungan dengan Sumarah, rekan-rekan dari luar negeri turut serta. Pertama kali, sejumlah orang Barat yang saya tahu tinggal di Jawa Tengah ikut dalam latihan Sumarah. Kemudian, aktivitas itu meluas sampai ke pusat turis di Yogyakarta dan Bali. Dalam beberapa bulan saja, Solo sudah dikenal sebagai tempat meditasi yang terbuka bagi siapa saja. Kebanyakan dari mereka aktif dalam meditasi semenjak menjadi wisatawan muda atau sedang berkeliling dunia mencari pengalaman. Kehadiran mereka di tengah budaya Jawa menimbulkan masalah tersendiri, khususnya berkaitan dengan tingkah laku dan penampilan mereka yang dianggap "urakan" dan bahkan sering dinilai amoral. Terlepas dari itu, akhirnya jaringan yang terbangun di Solo menyisip dalam buku panduan wisata.[49]

[49] Dalam Dalton, Bill., *Indonesia Handbook* terdapat satu halaman penuh gambaran tentang Sumarah di Solo. Meski ada sedikit keterangan yang keliru (mislanya pernyataan bahwa Hardjanta adalah seorang pamong Sumarah, padahal bukan) banyak dari informasi yang dipaparkan sudah benar.

Kendati menjadi bagian dari perkembangan ini, saya tetap tidak bisa mengingkari ada perasaan jengah dalam batin saya. Seperti yang lain, saya masuk dalam lingkaran Solo sebagai penerjemah bersama dengan Suyono. Kami berdua juga menjadi penengah ketika problem budaya tadi mengemuka. Menjadi pengalih bahasa selama latihan berlangsung, pada mulanya memang membuat kacau proses meditasi saya. Bahkan saya merasa membantu pemahaman orang lain justru mengalihkan "kinerja" energi ke titik yang tidak semestinya. Tetapi, setelah berbagi pengalaman dengan Suyono, saya menyadari bahwa semua itu juga merupakan sebuah proses spiritual. Segala rintangan yang saya rasakan hanya merupakan penyelesaian yang justru menyingkap sesuatu dari dimensi latihan, yaitu bagaimana meditasi berkembang menjadi suatu tindakan nyata meski sebagai seorang pemula. Latihan bertanggung jawab sebagai penerjemah bukanlah sesuatu yang sifatnya mekanis karena proses itu sendiri membutuhkan kesanggupan untuk menyelaras dengan getaran dan makna batin dari orang lain.

Pada awalnya, orang Barat sebagian besar tertarik pada gaya latihan Sudarno, tetapi perlahan semua itu berubah. Salah satu sebabnya adalah masuknya para pamong lain, seperti Sri Sampoerno, Suwongso, Suwondo, dan Suhardo dalam lingkaran itu, dan berkembangnya jalinan komunikasi antara mereka dan gerakan kebatinan lain. Tidak heran bila kemudian orang asing itu masuk dalam praktik Tantrisme (di bawah arahan Hardjanta), Tai Chi, Zen, dan bahkan sampai akupuntur. Pada saat itu pula, ketertarikan mereka mengalami peralihan (dari pencari keindahan alam menjadi praktisi mistik). Para pelancong manca itu kemudian memutuskan tinggal di Solo pada tahun pertama sejak pertemuan mereka dengan jagat kebatinan. Bersamaan dengan terjadinya perkembangan drastis pada 1970-an, mereka semakin tertarik dengan kebudayan Jawa, seperti tari, gamelan, dan wayang. Pada masa awal, mereka masih membutuhkan seorang penerjemah dalam setiap kesempatan kecuali ketika berhubungan dengan Suyono dan Hardjanta yang memang sudah fasih berbahasa Inggris. Orang-orang asing itu tinggal di rumah

kontrakan dan saling berbagi pengalaman tentang dimensi-dimensi baru yang mereka terjuni. Banyak dari mereka yang akhirnya mendapat pemahaman yang dalam tentang kebudayaan Indonesia, bahkan Jawa.

Pada 1972, hampir selalu datang serombongan orang asing yang ikut dalam latihan Sumarah. Biasanya, setiap kelompok berjumlah sepuluh hingga dua puluh orang sehingga jumlah mereka mencapai ratusan. Meski tidak sedikit dari mereka yang kemudian pergi setelah menjalin kontak singkat dengan Sumarah, ratusan lainnya tetap tinggal di Solo untuk beberapa bulan lamanya mendalami seluk-beluk praktik kebatinan, bahkan puluhan dari mereka tinggal di sana lebih dari satu tahun.[50] Kendati Solo masih menjadi pusat utama bagi orang Barat menjalin kontak dengan Sumarah, tetapi pada 1970-an puluhan yang lain justru membangun interaksi dengan gerakan itu di Yogyakarta melalui Ibu Sardjono (yang pada 1950-an menjadi penterjemah bagi Nina Epton). Sejak 1973, hanya segelintir yang berhubungan dengan Arymurthy dan kelompok Jakarta, itupun karena mereka akan meninggalkan Indonesia. Pada tahun yang sama, dua belas orang asing bertandang ke cabang Madiun dan Ponorogo.

Walaupun daya tarik Solo masih menjadi misteri bagi kalangan Sumarah lain, agaknya tidak demikian di mata para pelancong dari manca negara. Kurangnya penekanan pada organisasi, justru membuat kelompok ini menjadi terbuka karena tidak ada bermacam formalitas seperti diterapkan cabang lainnya. Pada masa itu, orang Barat selalu menaruh perhatian terhadap gaya tuntunan sujud langsung yang

[50] Baik Suyono Hamongdarsono maupun Sri Sampoerno masih menyimpan seluruh rekaman yang berkaitan dengan tamu-tamu luar negeri itu. Suyono selalu menjadi tempat awal interaksi, sedangkan Sri Sampoerno menjadi pamong yang sangat aktif menjalin korespondensi dengan mereka. Karena persyaratan dari pihak Pakem, daftar nama mereka juga masih tersimpan. Pakem sendiri sepertinya sejak awal sudah menaruh perhatian terhadap ketertarikan orang-orang asing pada Sumarah. Saya sendiri pernah menyajikan sebuah ceramah di forum Pakem di Solo menerangkan tentang ketertarikan orang Barat pada dimensi kebatinan Sumarah. Saya juga menyimpan daftar yang disempurnakan pada 1978 yang termasuk didalamnya alamat semua warga asing tersebut.

dipraktikan pamong Solo. Tetapi ada juga beberapa yang lengket dengan gaya 'kuliah" Arymurthy. Di luar Solo, di mana banyak warga keturunan Cina yang menjadi anggota dan terdapat komposisi yang imbang antara warga Muslim, Kristen, dan Buddha, melimpahnya keanggotaan Jawa membuat Sumarah tampak terbalut secara budaya (Jawa). Meski puluhan warga asing telah memiliki pengetahuan tentang latihan Sumarah, hanya sebagian kecil saja yang benar-benar memahami jati diri organisasi itu.

Perkembangan baru ini, tidaklah langsung diterima dengan tangan terbuka oleh Sumarah. Bahkan di Solo sendiri tentangan dari dalam tetap ada. Banyak anggota Jawa menganggap orang Barat, yang kebanyakan memang tampak "urakan", tidak memiliki keseriusan dan sembrono. Suwondo, salah satu pamong Solo terkemuka, bahkan menolak bertemu dengan mereka pada enam bulan pertama kontak saya dengan Sumarah. Namun setelah itu, dia justru menanggapi keinginan mereka dengan antusias dan menjadi semangat tersendiri selama menuntun mereka bersujud bersama. Berbeda dengan kesan pertamanya, dia kini menilai orang Barat secara tipikal lebih berkomitmen ketimbang warga lokal. Para anggota Jawa, sering tidak disiplin dan merasa punya banyak waktu sehingga lambat berkembang. Sedangkan orang Barat, tampak sangat intensif dalam latihan sehingga dengan keseriusan itu mereka mengalami kemajuan pesat.[51] Ini merupakan pola yang lazim dijumpai. Kebanyakan anggota lokal sering menaruh purbasangka sebelum menjalin interaksi. Tapi seperti pengalaman Suwondo, keraguan nyaris selalu sirna setelah hubungan terajut dan berganti dengan kesan yang sangat mendalam. Meski banyak cabang masih belum memiliki hubungan langsung dengan warga asing, sebagian besar anggota sudah menilai bahwa Sumarah secara keseluruhan menerima dengan tangan terbuka kedatangan tamu-tamu manca negara.

[51] Suwondo berulang kali berkomentar soal ini selama kunjunganya ke sejumlah cabang di luar Solo. Selama bertahun-tahun dirinya mengemban tugas sebagai penuntun meditasi di cabang Klaten, Sragen, Sukohardjo, dan Wonogiri. Pada 1973 saya pernah beberapa kali menemani lawatannya itu.

Proses penyesuian, tidaklah semudah membalik telapak tangan. Kompromi antar individu menjadi sesuatu yang harus dilakukan. Orang-orang Barat, pada umumnya tiba di Indonesia dengan tanpa pengetahuan tentang kebudayaan lokal dan sulit memahami kebiasaan orang Jawa. Pergaulan lawan jenis diantara mereka juga mengundang masalah tersendiri. Bagi orang Jawa yang menganggap perkawinan dan keluarga sebagaimana adanya, "hubungan cinta" *ala* Barat sulit diterima. Perbedaan cara pandang ini, sedikit banyak mengacaukan dimensi rasa yang dalam. Demi terciptanya harmoni sosial, norma-norma yang ada dijalankan secara lebih serius oleh warga Sumarah. Kendati pada masa itu, penduduk Solo hampir mendekati satu juta, kehadiran orang Barat selalu kelihatan. Hubungan mereka dengan Sumarah, juga bukan sesuatu yang asing bagi masyarakat Solo sehingga perilaku mereka terefleksi dalam kesan publik terhadap gerakan itu. Dalam Sumarah, mereka belum disyaratkan menerima segala aturan yang ada, bahkan pintu selalu terbuka bagi mereka untuk ikut serta. Potensi terjadinya benturan kultural teratasi hanya dengan rasa tanggung jawab pribadi. Dengan kata lain, harmoni antar budaya bersandar secara langsung pada kesadaran dengan tanpa arahan aturan formal.

Kalangan Sumarah, sudah paham tentang bahaya laten yang bisa ditimbulkan akibat kontak dengan warga asing. Drs. Warsito dari Magelang misalnya, ketika bertandang ke Solo pada 1973 merasakan hal itu dan melayangkan surat kepada Arymurthy yang menyinggung soal potensi negatif dari keterlibatan orang-orang Barat dalam Sumarah.[52] Untungnya sebagian dari orang asing itu telah merubah sikap mereka, bahkan hampir semua sudah mengembangkan kepekaan terhadap lingkungan sekitar sebagai satu aspek penting dalam latihan sujud— yang tentunya merupakan sikap Sumarah.

[52] Surat yang dikirim Warsito pada 22 November 1973 ini menggulirkan perasaan bingung. Meski pihak DPP menganggap tidak perlu diambil tindakan, Sri Sampoerno dan saya menulis beberapa pucuk surat menanggapi persoalan itu. Tetapi apa yang diutarakan Warsito bukan mewakili perasaan Sumarah secara keseluruhan, sehingga masalah itu cepat berlalu dengan sendirinya. Warsito pun pada akhirnya menganggap positif tentang masuknya orang Barat dalam Sumarah.

Jelajah tentang hubungan antara aspek sujud dan interaksi kultural menjadi tema yang terus bergulir di antara kalangan warga asing di Solo.

Pada tingkat tertentu, Sumarah sebagai gerakan juga dituntut untuk menjelaskan hubungannya dengan budaya. Hal ini bukan persoalan yang gampang sebab sudah menyangkut kedekatan, di dalam jagat pengalaman dan penghayatan warga Sumarah, antara tataran praktis sujud dan proses nasional yang terjadi di Indonesia. Ketika orang Barat mulai ikut dalam pertemuan Sumarah di Solo, para pamong setempat tidak merasa terbebani oleh batasan organisasional. Mereka tidak pernah menyinggung soal *beatan* atau keanggotaan. Saat Arymurthy mulai menaruh perhatian atas keterlibatan warga asing, dia langsung menyatakan bahwa pintu Sumarah terbuka lebar bagi siapapun yang benar-benar serius mendalami latihan. Menurutnya, keterbukaan Sumarah bagi warga asing tidak ada bedanya dengan keterbukaan bagi orang Indonesia.[53] Sumarah sebagai organisasi secara keseluruhan menyadari ketertarikan orang Barat terhadap latihan Sumarah pada Konferensi Bandung yang digelar pada Sepetember 1972. (Dua orang dari kami ikut hadir dalam acara itu). Dalam laporan yang disampaikan kepada konferensi tersebut, Sri Sampoerno memberikan komentarnya tentang arti penting keterlibatan orang Barat. Sejak saat itu, keterlibatan warga asing menjadi tema rutin dalam rapat Sumarah tingkat nasional.

Sikap resmi Sumarah seputar hubungannya dengan orang-orang Barat secara resmi dan secara spiritual disampaikan Arymurthy pada September 1973. Setelah konferensi tahunan yang di gelar di Solo, sebuah rapat khusus diadakan untuk mereka. Dalam acara itu, Arymurthy menjadi penuntun sujud yang didalamnya dia menerangkan status hubungan antara Sumarah dan "para tamu"-nya. Apa yang diutarakan Arymurthy tersebut direkam, ditraskripsi,

[53] Arymurthy dalam artikelnya, *"Meeting with Westerners in Solo"* pada September 1973. Ini adalah terjemahan saya dan termaktub dalam tulisan saya: *Selected Sumarah Teaching* (lihat hlm. 17-26).

dan kemudian diterjemahkan. Atas permintaannya pula, saya menjadi penerjemah dan sekaligus memberi tafsiran selama sesi sujud itu berlangsung. Penjelasannya masih terkait dengan pernyataan definitif tentang kedudukan Sumarah.[54]

Pada intinya, apa yang dipaparkan Arymurthy masih berkenaan dengan sifat latihan dan tuntunan spiritual Sumarah, yaitu tentang otonomi individual sebagai basis sujud. Meski mengandung berbagai macam tujuan, namun dalam konteks ini paparanya secara khusus menyinggung ranah organisasi, hubungan Sumarah dengan *Hakiki*, dan keikutsertaan warga asing. Dia menekankan hubungan historis Sumarah terhadap peristiwa nasional. Selain itu, dirinya juga menyatakan bahwa keanggotan organisasi resmi hanya mungkin bagi mereka yang menyelaraskan keterlibatan Sumarah dengan proses tadi. Tekanannya mengarah pada relasi antara organisasi dan *Hakiki*, proses kesadaran kolektif, dan menegaskan bahwa Sumarah bukan hanya "meditasi rileksasi", melainkan suatu latihan yang mengarah pada penerimaan individual atas *Hakiki*, yaitu tuntunan spiritual perseorangan dengan, dan pengakuan atas, suatu kebenaran mutlak. Menurutnya tujuan latihan sujud bukan semata demi kedamaian pribadi, melainkan sebagai bentuk realisasi bagi pengabdian kemanusiaan secara universal.

Terkait dengan alasan ini, dia mengatakan Sumarah harus menerima dengan tangan terbuka terhadap hasrat spiritual orang Barat. Lebih dari itu, organisasi Sumarah harus melayani mereka sebagai tamu dengan saling berbagi dalam latihan secara terbuka tanpa disertai aturan formal yang membatasi. Meski Sumarah menganggap latihan spiritualnya memiliki arti penting bagi dunia, Arymurthy mengatakan semua itu tidak akan terwujud dari rencana dan keinginan manusia. *Tidak ada* dorongan dari luar yang menggiring ke arah perkembangan sejati Sumarah karena ini murni ekspresi dari karsa Tuhan. Dengan kata lain, orang Barat sama sekali

[54] Ibid., Ini dikaitkan sebagai sesuatu yang sifatnya definitif pada 1978. Lihat DPP, *Tuntunan...*, hlm.11.

tidak bisa dibatasi oleh aturan yang ada di Sumarah maupun di Jawa. Praktik spiritual akan membimbing mereka menuju arahnya sendiri yang selaras dengan realitas budaya tempat tinggal mereka yang baru (Jawa/Indonesia). Dia mengatakan, Sumarah akan tetap terbuka bagi interaksi di masa yang akan datang dengan semangat persaudaraan dan tidak pernah menjadi kekuatan "imperialisme spiritual" yang mendikte segala peristiwa di mana pun juga. Keseluruhan organisasi Sumarah, mampu menjadi pembimbing bagi orang-orang Barat menuju penerimaan *Hakiki* secara langsung dan bersifat individual. Setelah itu, berbagai kemajuan akan tercapai dengan sendirinya dan harmoni dengan segala realitas yang hidup dalam kebudayaan mereka sendiri akan tercipta—bukan sebagai perluasan dari sesuatu yang bernuansa Jawa.[55]

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa latihan Sumarah tidak terikat oleh organisasi atau kebudayaan yang menjadi rumahnya, Jawa. Bagi warga manca negara yang menghayati Sumarah, hal ini tampak sangat cocok. Memang ada beberapa dari mereka yang menginginkan afiliasi organisasi, tetapi semuanya selalu memiliki tujuan masing-masing. Akan tetapi, sebagian dari orang Barat itu menginginkan tetap independen, sembari merasa berat meninggalkan Solo. Di sana, mereka dikenal memiliki komitmen keras dalam berlatih sujud sehingga hasilnya terwujud dalam suatu hubungan yang selaras antara dimensi meditatif dengan lingkungan sekitar. Bagi orang asing, Solo memberi suasana yang mendukung bagi pencapaian spiritual tingkat lanjut. Namun demikian, proses dan perkembangan spiritual mereka tidak sama seluruhnya. Kendati Arymurthy sudah memberikan arahan yang membebaskan, tidak sedikit dari mereka yang hanya berinteraksi dengan Sumarah lewat pengalaman para pamong Solo dan bahkan tidak mampu menopang latihan mereka sendiri.

Kenyataan ini, mendorong sebagian dari mereka menjalin kontak dengan pamong-pamong Solo lewat korespondensi, khususnya

[55] Arymurthy dalam Paul Stange, *Selected Sumarah Teaching*, hlm. 25-26.

dengan Sri Sampoerno, untuk berkonsultasi. Warga asing yang mendalami Sumarah lewat Solo datang dari bagian dunia yang berbeda, khususnya berasal Amerika Utara atau Eropa. Di sana mereka cenderung masuk dalam kelompok spiritual lain, misalnya dari *re-born Christian* ke Sufisme dan kemudian ke Buddhisme Tibet. Pada 1970-an, sejumlah orang Australia aktif dalam Findhorn, komunitas spiritual yang masyhur di Skotlandia bagian utara, dan umumnya mereka berpindah-pindah dari gaya latihan kelompok Solo dengan gerakan "*new age*" yang sedang berkembang pada tataran global.[56]

Di Australia, di mana rekan dari kelompok Solo tidak begitu tersebar ketimbang di Amerika atau Eropa, latihan Sumarah mulai sebagai kelompok perorangan. Di Canberra dan Perth pada 1976, lalu di Sydney pada 1977, dan kemudian di Melbourne pada 1978. Mereka sering kali mempraktikan bimbingan sujud dengan karakter yang berbeda dari format Sumarah, tetapi seringkali hanya melakukan sujud bersama tanpa tuntunan (pamong). Setiap kelompok bukan hanya melibatkan teman-teman yang pernah bertemu di Solo, melainkan juga dengan mereka yang belum pernah datang ke Jawa. Pangkal kerumitan yang paling nyata bagi orang-orang Barat ketika meninggalkan Solo adalah tidak adanya identitas latihan yang khas mereka. Tidak ada label komitmen, pembaiatan, maupun kumpulan ajaran yang dapat dijadikan rujukan. Jika semua itu tersedia, bisa jadi kontekstualisasi latihan akan menjadi mudah dan dapat mempeluas ranah dimensi Jawa.

Sebagai catatan lebih lanjut, yang melampaui batas dari pembicaraan (dan jangka waktu) buku ini, perlu ditambahi bahwa

[56] Jaringan ini berawal dari David dan Ann Sutherland. Mereka pernah tinggal selama satu tahun penuh di Solo pada 1972 dan kemudian tiga tahun di Findhorn. Setelah itu beberapa orang ikut serta, seperti Nail dan Kathleen Goodall, Margie Elliott, Nicky Vardy serta beberapa orang lainnya yang pernah tinggal lebih dari setahun di dua tempat itu. Ann Sutherland kini dikenal dengan nama Anna Hawken. Jaringan ini terus berkembang di Australia. Pada 1978, sekitar dua puluhan orang yang terkait dengan Sumarah di Perth aktif mempersiapkan kunjungan Findhorn., sedangkan di Melbourne beberapa figur inti dalam kelompok Sumarah adalah orang-orang yang juga punya pengalaman lama di Findhorn.

di dalam tahun-tahun 1990-an ada perkembangan dan kemajuan praktik luar negeri melalui Laura Romano. Dia mulai mengikuti latihan di Solo sekitar 1975 dan saat itu telah menetap di Solo, mula-mula sebagai seniman dan merangkap sebagai ilmuwan (tesisnya juga mengenai Sumarah buat universitasnya di Itali). Pada penghujung tahun 1980-an dia, mulai menonjol sebagai penerjemah, khususnya di dalam pertemuan yang dipamongi Suwondo Hardosaputro. Kemudian, dia mulai menyelenggarakan "workshop" demi latihan Sumarah sekeliling Eropa. Jadi, tahun yang lalu ada jaringan yang lebih mantap lewat para penghayat luar negeri.

Catatan di atas mungkin mencukupi, namun *hanya* kalau kita berpegangan pada perkembangan *Paguyuban* Sumarah. jelas belum mencukupi kalau, sesuai dengan judul bab ini, kita ikuti jangkauan luas dari arus penyebaran secara hakikat dari penghayatan Sumarah—ialah selaku penghayatan dan sikap hidup yang memang, menurut pandangan paguyuban pula, tidak terbatas warga tertentu.

Arus kehidupan dan penghayatan saya, selaku penghayat Sumarah, termasuk riwayat ini. Adapun banyak di antara para pamong/pengemban tugas Sumarah yang menyatakan kecewa dengan melihat bahwa selama ini belum ada perkembangan organisasi atau cabang Sumarah secara internasional. Padahal melalui penegasan Arymurthy, selaku Ketua Umum Paguyuban Sumarah pada 1973, sudah ada pengumuman dan tuntunan dengan makna bahwa pengikut asing hanya dapat diterima sebagai "warga jama'ah". Artinya, mereka (sampai sekarang) bukan "warga Sumarah" (di dalam arti "paguyubannya") sekaligus ditegaskan waktu itu bahwa seumpanya Sumarah dikembangkan selaku "Paguyuban yang bercabang internasional, dengan demikian, dan mau tidak mau, pasti akan ada unsur "penjajahan jiwa", dalam arti bahwa penghayatan Sumarah orang asing akan terkait kebudayaan Jawa Indonesia yang katut, walaupun sangat mungkin hanya dibawa sadar.

Kemudian, berkali-kali ada persaksian melalui pasujudan bersama bahwa saya ditunjuk sebagai "pengemban tugas".

Anggapannya, biasanya bahwa "tugas itu akan jalan melalui "pembentukan cabang" dengan papan nama "Sumarah". Catatan pertama yang harus masuk adalah bahwa angan-angan demikian (yang hampir selalu dinyatakan sampai pertemuan saya tahun 2007 ini) pada hakikatnya tidak dibenarkan oleh tuntunan Sumarah sendiri (yang berkaitan fase IV dan khususnya penjelasan Arymurthy tahun 1973).

Sesungguhnya, pada hakikatnya, tugas saya selaku "pengemban tugas" ke-Sumarah-an sudah berjalan sebagai tuntunan hidup melalui diri saya secara mapan, walaupun dengan gelombang, mulai penemuan saya dengan Sumarah pada Oktober tahun 1971 sampai tahun 1991.

Kendati peralatan dan kekuasaan sujud saya waktu itu "sedang diolah", sama saja dengan para pengemban Sumarah dalam negeri. Pengemban Sumarah dalam negeri. Pada titik yang sama, sepanjang dua puluh tahun itu selalu ada penyambungan secara hakikat dengan "tugas". Ini berupa persaksian saya secara kejiwaaan. Tanda-tanda persaksian kalangan Sumarah lain dinyatakan berkali-kali oleh Pak Suhardo (yang tidak pernah mengkaitkannya dengan "paguyuban"), Pak Wondo, dan Pak Arymurthy. Dikeluarkan juga melalui pernyataan dan petunjuk mengenai bukunya fase IV, yang saya kebetulan ikut menyaksikan di Malang, Banjarsari, dan Solo. Keberadaan saya selaku penghayat bersama sudah dengan sendirinya membuktikan bahwa ilmu Sumarah (belum tentu paguyuban) telah menyentuh kalangan "Barat".

Ini nyata saja, walaupun di dalam angan-angan orang pengikut paguyuban hampir semua masih beranggapan bahwa yang disebut "pengemban tugas" masih "di muka", sebagai persaksian "akan ada" kelanjutan penghayatan keluar negeri. Dengan demikian, keliru tangap mereka. Persaksian tugas yang demikian sesungguhnya merujuk pada tugas yang pada waktu itu sedang berjalan, bukan pada "masa yang akan datang".

Bukti nyata (jadi bukan cuma "pandangan saya") adalah bahwa hampir seketika orang Barat lain mulai mengikuti. Bukan satu duaan, melainkan ratusan di dalam dasawarsa 1970-an, dan di antaranya puluhan yang secara khusyuk mengikuti latihan di Solo selama beberapa bulan atau malah bertahun-tahun. Di dalam periode itu, hampir semuanya baru mengenal Sumarah di kota Sola saja, walaupun mulai 1973 perkembangan itu mulai diketahui organisasi, sampai pada waktu berangkat keluar negeri yang telah agak lama di Solo di ajak mampir berkenalan dengan Arymurthy, demi persaksian sujud. Di samping itu, pada awal tahun 1974, saya pernah mengantar serombongan (sekitar 15 orang) supaya berkenalan dengan kalangan Sumarah luas, ke Ponorogo).

Selama tahun-tahun 1970-an hampir semua mereka belum mampu berbahasa Indonesia. Setiap kali ada latihan di Solo, yang paling banyak dilayani Pak Darno Ong dan Pak Wondo, terpaksa ada penerjemah. Di waktu saya ada di Solo (1971-1974) dan di dalam kunjungan singkat hampir setiap tahun, dan untuk enam bulan 1991, saya biasanya menjadi juru bahasa. Bersamaan dengan saya dan bergantian, Pak Suyono selalu ditentukan. Jasa di sebagai penghubung utama sampai sekarang belum diketahui atau diakui oleh Sumarah di luar Solo. Yang pegang terus-menerus dia sampai pertengahan 1980-an.

Masalah penerjemahan di dalam dan demi penghayatan meditasi (kata yang biasanya dipakai dalam lingkup pengikut Barat itu) bukan soal sepele. Selamanya, dan mulai pada awal pengenalan, sudah jelas bagi saya mengandung tugas kejiwaan, bukan semat-mata "alih kata". Oleh karena itu, dari keperluan itu saya dan Suyono diharuskan, demi keperluan batin kita ataupun pengikut, menyelaraskan diri dengan makna dan keadaan secara kejiwaan si pengikut ataupun pamong. Di situ, ada tugas yang menentu dan membawa kematangan dan keuntungan demi kami pula, sama dengan pengemban tugas lain di paguyuban.

Kemudian dari sisi lain, tugas yang memang dirasakan dan disaksikan secara hakiki, berjalan terus keluar melalui beberapa jalinan. Yang paling tampak adalah pertemuan Sumarah (dinyatakan demikian, walaupun secara perorangan di luar paguyuban) mulai pada 1977 dan sampai 1991 di rumah saya di Perth. Pada waktu yang sama Tom Lavelle, yang sambung dengan Sumarah tidak lama sehabis saya (kalau dia 1972), menyelenggarakan latihan di Canberra yang sampai sekarang masih mapan. Di kedua belah tempat pengikutnya cuma (biasanya) diantara 10 sampai 20 orang, sebagian pernah ikut di Jawa, sebagian mapan lama (sampai puluhan tahun) dan sebagian lain sementara dan pergantian. Di dalam latihan-latihan tersebut, memang penyebarannya dan budaya kumpul sudah lain dengan kebiasaan di Jawa. Meskipun demikian, tugas "pamong", yang sekarang lazim disebut "pengemban tugas", masih tampak. Memang tidak setiap kali mencapai "tuntunan hakiki" yang menjadi cita-cita penghayatan, tetapi tetap dan selalu disertai penjelmaan suasana sujud bersama. Di dalam hal ini, tidak ada kelainan antara gerombolan yang kumpul (di Perth sampai 1991 dan di Canberra sampai sekarang) dan pengalaman para penghayat Bandung, Malang, Purwokerto, ataupun ranting dan cabang Sumarah di Jawa umumnya.

Pada tahun 1970-an, Arymurthy sudah ikut sadar dan menyatakan melalui tuntunan bahwa tugas kejiwaaannya, yang jatuh pada dirinya, tidak dibatasi papan Sumarah. Ternyata ada tugas "pamong umum", pengembangan tugas yang terkadang lebih mendalam di muka umum, yang menyebar melalui dia. Dia sadar tuntunan umum melalui tugasnya selaku pakar SKK/HPK ataupun kemudian selaku Direktur Binhayat pada tahun-tahun 1980-an. Tugas demikian itu, saya pun telah alami selama 1978-1980-an melalui sebuah forum kejiwaan di Perth, sehimpunan kelompok kejiwaan dengan pandangan "New Age". Di situ, persaksian saya (diakui sebagian lain pula) adalah bahwa "tuntunan Sumarah" memang tampak dan tersebar ke lingkungan umum tanpa papan.

Sesuai dengan makna dari "sujud harian" ada pula melalui tugas di dunia lahiriah. Sebagai dosen di Curtin dan Murdoch saya selama karir memegang, antara lain, fak yang menyangkut perbandingan agama dan kebatinan dunia, bukan hanya yang terkait Jawa. Di situ pula kerap (memang tidak selalu) saya mengalami naungan tuntunan yang menyebar (tanpa ditunjuk). Dimungkinkan demikian karena saya masih tetap, di dalam memberi kuliah, mengusahakan "sujud harian". Dengan demikian, tampak sekali keseimbangan rasa dan jiwa (bukan hanya, melainkan juga pemikiran) dengan mahasiswa. Di mana pun itu berjalan pasti dimungkinkan ada tuntunan di dalam arti "pamong umum". Ternyata, lebih lagi kalau menyangkut pemahaman mereka mengenai kebatinan, batinnya juga sambung dan utusan-utusan pancaran hakiki juga dimungkinkan. Tidak aneh. Sebagai dosen atau juru bicara seharusnya demikian kalau memang sekaligus disertai sujud dan kesadaran alam kejiwaan yang selalu ada pada setiap orang.

Dari satu sisi lucu kalau saya harus menyatakan sendiri bahwa saya bukan hanya semata-mata "pengikut Sumarah pertama" yang berasal dari Barat, melainkan sekaligus "Perintis Barat pertama". Lucu tapi nyata dan memang lumrah kalau yang tahu adalah kita masing-masing. Yang saya ketahui secara jelas adalah bahwa pada tahun-tahun 1970-an saya tidak hanya bergerak selaku "pengantar" buat pengikut Barat lain, tetapi sekaligus banyak yang terbuka secara batin di dalam penghayatan melalui saya.

Ternyata kemudian bahwa masih ada perluasan penghayatan sampai 1991, kemudian berhenti seolah-olah saya tidak lagi diberi tugas, di dalam arti mendalam, selaku pengantar demi teman-teman banyak. Selama tahun-tahun 1990-an saya pada awalnya, tahun 1992 sampai akhir 1996, ditugaskan ke Indonesia, namun terjun di dalam urusan mahasiswa Barat, di Malang kemudian Yogya, di mana sifat dari tugas saya dibatasi pada hal-hal lahiriah. Walaupun masih berjuang demi pemahaman orang Barat mengenai Indonesia, dan Jawa khusunya, tidak ada kaitan dengan kejiwaan.

Pada penghabisan dari tugas itu, dan waktu pulang ke tugas induk sebagai dosen di Murdoch, saya memang tenggelam ke dalam *manah batal,* kesasar dan tertutup secara kejiwaan (evolusi dalam sebutan Sumarah). Selama tahun-tahun sampai pensiun pada 2003, saya ada dalam pemberontakan, menentang arus perkembangan di lingkungan dan putus asa, sudah angkat tangan di dalam penulisan, dengan pengertian bahwa semua yang diperjuangkan memang tidak dikehendaki di lapangan ilmu yang sekarang laku. Kemudian juga protes dan marah atas aksi Australi di Tim Tim (hasilnya di mata pandangan saya adalah bahwa mereka sempat mengembalikan penjajahan Portugis, bukan pembebas yang dikirakan dari sudut pandangan ilmuwan ataupun masyarakat Australi). Kemudian saya masih memberontak lagi sehabis 9/11, dengan reaksi Amerika (tepatnya Bush sama rekannya)—terutama anggapan mereka bahwa masalahnya terkait "Islam", sebuah salah tanggap yang masih berjalan dengan akibat jelek di mata pandangan saya. Evolusi jiwa saya, mulai 1995 sampai 2005, kemudian meringan, jadi sekarang, melalui olahan ini, juga gandeng kembali di dalam dan dengan Paguyuban Sumarah dan di luar.

Kalau tenggelam demikian, memang bukan seperti mestinya dalam cita-cita penghayatan. Bukan hanya saya, melainkan juga banyak teman terganggu masalah duniawi atau pribadi, sampai bertentangan dengan kenyataan dunia, yang memang parah. Sikap demikian, memang juga bukan "Sumarah", dan kalau diikuti akan terus merusak jiwa dan jasmani kita. Demikianlah—waktu terang, kita harus jujur dengan keadaan diri sendiri, mawas diri, dan mengakui keadaan seadanya—dengan demikian mendekat kembali pada sikap hidup Sumarah. Ternyata sekarang, dengan dibebaskan dari tugas dan lingkungan ilmiah, dibebaskan tugas mengasuh anak tiga (yang baru dua tahun ini sudah mandiri) keadaan membuka jalan baru—memang selalu mungkin buat siapa pun.

Saya cerita demikian ini tidak sekadar mementingkannya, ataupun menonjolkan "saya", tetapi karena penyebaran tugas tuntunan memang pada hakikatnya tidak terbatas kalangan apa pun.

Cerita demikian ini saya buka blak-blakan karena inilah yang saya menyaksikan melalui penghayatan. Terserah penyaksian atau kesimpulan orang lain. Maknanya hanya sebagai *contoh* bahwa saya selaku salah satu penghayat Sumarah yang turut dan ikut jejak fase IV, menyaksikan sendiri apa yang sering (di dalam Sumarah) disebut tugas pamong umum, dan tidak hanya tugas selaku pamong di dalam latihan terbatas yang dinamakan "Sumarah". Sejak awalnya paguyuban sudah ditegaskan demikian, sepanjang masa revolusi, telah "membuat" banyak pengikut tanpa tekanan pada identitas "Sumarah", malah ratusan yang telah "mengalami sujud Sumarah" atau mengembangkannya sebagai sikap hidup tanpa "pemikiran" bahwa mereka adalah "orang paguyuban".

Sama saja di dalam penyebaran Sumarah yang dialami pengikut Barat. Penting dicatat ada dua jalur penerusan Sumarah yang tidak terkait organisasi, namun tetap mengantar banyak orang Barat ke sikap hidup Sumarah. Di dalam bab berikut saya akan menyinggung sujud yang dinamakan "relaxed meditation" oleh Sudarno Ong. Secara filsafat landasannya Budis. Ada dua jalur yang kemudian timbul yang saya tangkap sebagai "Sumarah Perorangan" (dan tanpa papan). Meskipun demikian, dua-duanya tetap terkait perluasan ilmu Sumarah di mata saya.

Pada tahun-tahun 1970-an saya, Suyono Hamongdarsono, dan Suprapto Suryodarmo sama-sama mulai penghayatan Sumarah dengan Sudarno Ong. Secara filsafat, kita bertiga memang paling mapan dengan wacana Budha. Prapto dan saya masih muda, Suyono sudah berjasa banyak di lingkungan Budis, Teosufi (dan banyak lagi) yang menjurus ke "New Age". Riwayat saya sudah cukup di atas.

Sampai awal tahun-tahun 1980-an Suyono boleh dikatakan pakar di dalam melayani orang Barat sebagai juru bahasa dan pendamping yang membantu mereka semua. Setelah Sudarno wafat, pada tahun 1982, ada beberapa akitbat. Teman-temannya, yang dapat banyak melalui dia, banyak yang dari kalangan Tionghoa Jawa dan pula dari Budis, termasuk di Tanah Putih (Semarang) dan tidak hanya

di Solo. Setelah dia wafat banyak di antara mereka masih melanjutkan praktik, namun secara perorangan dan akhirnya tidak gandeng lagi dengan paguyuban.

Sedikit demi sedikit Suyono juga mulai melepaskan "baju Sumarah" dan menggantinya dengan tekanan yang masih terus kepada "relaxed meditation" sebagai alat demi "New Age" *consciousness*. Selama kurang lebih dua belas tahun, dari 1985 sampai sekitar 1998, dia kemudian memimpin latihan "relaxed meditation" yang biasanya diikuti 20 sampai 30 orang di rumah sanggarnya (memang ada sanggar Budis resmi di situ). Pengikutnya bukan hanya orang Barat, melainkan biasanya sepertiga orang Indonesia dan sifatnya perorangan, tanpa pembentukan aliran atau organisasi. Selama itu, banyak pengikut Barat sempat ikut, ratusan mampir sebentar. Perkembangan ini pun termasuk "penyebaran Sumarah" pada hakikatnya walaupun tanpa hubungan kelembagaan.

Pada waktu yang sama Suprapto mulai menyelenggarakan "workshop" demi "meditasi gerakan". Di samping keterlibatan dia di dalam kalangan Budis Teravada, dia sekaligus terjun di alam penari dan seni budaya Jawa. Yang diwarisi oleh Pak Darno kepada dia termasuk "relaxed meditation" dan juga "Karaga". Di dalam hal itu Sudarno telah melayani niat Prapto untuk menggandengkan meditasi dengan gerak. Ini sewajarnya dan tidak tentu selalu berarti "Karaga" yang diterapkan oleh pemuda Sumarah pada fase I. Akan tetapi, mudahnya digambarkan demikian. Pada tahun-tahun 1980-an, workshop yang dibimbing Prapto ternyata laris—sampai ratusan orang Eropa yang ikut praktiknya di Solo. Kemudian pada awal tahun 1990-an dan sampai sekarang dia masih membimbing mereka di sini (termasuk di Tawangmangu, Parangtritis, dan Bali, tidak hanya di Solo) dan sekaligus membimbing latihan di banyak kota di Eropa. Walaupun dia (sama dengan Suyono tadi) masih menyebut dan mengakui Pak Darno dan Pak Wondo, keduanya menyatakan diri "perorangan", jadi tidak ada sangkut paut dengan Paguyuban Sumarah.

Walaupun demikian, keterkaitan masih berlanjut. Di antara pengikut Prapto ada belasan yang kemudian memutuskan menetap di Solo lama. Di antara mereka banyak, di samping latihan bersama Prapto, juga pernah ikut sujud Sumarah dengan Pak Wondo (sampai dia wafat pada penghabisan 1999). Di antara mereka ada sekitar enam atau sepuluh yang kemudian membawa penghayatan Sumarah-nya ke kota asal mereka di Eropa. Selanjutnya, Prapto pernah beberapa kali mengundang Laura Romano, sebagai pamong Sumarah, untuk mengimbangi latihan gerak di dalam workshop di Eropa. Setelah itu, Laura mulai berjalan sendiri di dalam penyelenggaraan "workshop Sumarah". Pakar penyalurannya di Eropa masih beberapa mantan pengikut Prapto. Mereka kemudian sudah tahu Sumarah lama di Solo, dan sekarang membantu usaha Laura selama lima belas tahun lalu untuk memupuk bibit tuntunan Sumarah, disertai papan, di Eropa. Di antaranya Christina Stelzer (di Jerman) dan Sandra Reeve (Inggris) harus dihitung penting.[57]

Dengan demikian, jelas apa yang terkandung di dalam tuntunan Arymurthy pada 1973—penyebaran tuntunan Sumarah ke dunia luar sudah menyebar melalui jalur dan gaya yang disesuaikan alam mereka yang menerima—dan memang tidak terbatas kepada Paguyuban Sumarah di Indonesia. Yang disadari oleh warga paguyuban sekarang masih terbatas usaha Laura, yang memang pokok karena menyangkut Paguyuban sampai alam internet dan buku dengan nama "Sumarah". Pada hakikat dari pemahaman Sumarah fase IV makna dan inti penghayatan tidak terbatas pada organisasi ataupun kelompok perorangan.

[57] Selama sekitar 12 tahun ini ada website yang dibentuk oleh Laura Ramono, ialah www.Sumarah.net. Di samping itu, telah diterbitkan bukunya di dalam bahasa Jerman dan Itali. Belum beredar di dalam bahasa Inggris, namun judul naskahnya: "Awakening the Inner Teacher, Sumarah: a Javanese Meditation". Jelas buku itu (bukan ini) yang paling menembus alam praktik sujud Sumarah.

Bab 8
MEDITASI SETIAP TITIK

Terlihat pada paparan sebelumnya bahwa Sumarah terus mengalami semacam evolusi pada setiap fase yang dilaluinya. Gerak melintasi batas tradisi yang dialami Sumarah menjadi refleksi dari fase keempat praktik spiritualnya. Jika pada fase ketiga *Hakiki* terpendar ke lingkaran kelompok regional maka dengan datangnya fase keempat membuat sinaran Kebenaran itu menyelimuti tataran individual. Ini berarti toleransi keberagaman menjadi manunggal dalam kesadaran Sumarah dengan *Hakiki* yang semakin diakui telah menghuni tempat perorangan. Oleh karena itu, segala macam otoritas individu dalam dunia spiritual sudah tinggal kenangan. Bersamaan dengan itu pula, penitikberatan pada kondisi kesadaran khusus dan sujud ekstensif yang membangkitkannya akhirnya digeser dengan penekanan pada kesadaran dalam kehidupan sehari-hari. Semangat ikhtiar menjadi penggerak utama sekaligus pengakuan bahwa latihan spiritual bukanlah aktivitas berkala, melainkan sesuatu yang harus dilakukan terus-menerus. Terkait dengan peralihan ini, muncullah tanda penekanan yang lebih pada aras kesadaran yang terbuka dan terpendar melalui tubuh ketimbang pada bagian atau fungsi tertentu yang ada padanya. Artinya, aktivitas mental kini telah mengisi ruang sujud dan mengganti titik perhatian yang sebelumnya begitu fokus pada aspek penajaman rasa intuitif (*rasa pangrasa*).

Dari sini jelaslah bahwa setiap fase mempunyai karakter dan akar pengalamannya sendiri. Alih-alih menolak, pelajaran dari semua

itu oleh Sumarah justru dijadikan bahan instrospeksi. Sebab itulah, meningkatnya kesadaran *angen-angen* bukan berarti pengingkaran terhadap ketegangan fisik dan dimensi rasa intuitif, melainkan hanya semata dipahami sebagai bentuk perluasan ranah kesadaran sehingga menjadikannya lebih menyeluruh dan secara simultan bersatu gerak dengan segala dimensi. Gerbang fase keempat juga dianggap sebagai pintu masuk menuju kemajuan spiritual yang lebih cepat bagi para pemula. Apa yang dicitrakan dari evolusi kolektif ini adalah meningkatnya derajat kejernihan dalam tuntunan sujud yang akan mempercepat perkembangan pada tataran praktis sujud. Sifat evolusi Sumarah tersebut sebenarnya sudah diketahui pada awal-awal fase ketiga, namun baru mendapat komentar menjelang datangnya fase keempat.[1]

Cara di mana masing-masing fase tersebut diumumkan terus bergulir ke arah pembabaran karakternya. Jika fase kedua diumumkan Sukino sendiri maka fase ketiga oleh Martosuwigno. Mereka berdua mengomentari tingkatan *Hakiki* yang dialami pada waktu itu. Sedangkan fase keempat sesungguhnya sudah dihayati sebagai sebuah realitas oleh para anggota biasa yang tersebar di seluruh paguyuban Sumarah, namun baru dikukuhkan dalam kongres 1974. Proses pengakuan di aras akar rumput tersebut memperkuat dimensi kesempurnaan fase ketiga yang menandakan *Hakiki* telah menyebar sampai tingkat cabang, dan sekaligus sebagai tanda bahwa kesadaran kolektif sudah seimbang. Pada saat ini, penekanan terhadap kontinuitas pengalaman

[1] Pernyataan paling jelas tentang hal ini berawal dari ceramah Arymurthy yang disampaikan di Jakarta selang beberapa saat setelah fase ketiga dimulai (dalam Suwondo, *Himpunan Wewarah*, Vol. IV, hlm. 144-146). Dalam sebuah pertemuan yang digelar pada 1956, Arymurthy menerangkan: "...Berbahagialah mereka jang memasuki Pagujuban Sumarah di dalam fase ke-III ini, sebab masa persiapan sudah berlalu. Mereka yang masuk langsung berkenalan dengan iman jang sewadjibnja sudah menjelma di dalam kolbuja para pamong, sehingga pertumbuhan sudjudnya djika diukur dengan masa keduniawian, akan djauh lebih singkat." Pada awal 1970-an, para tokoh Sumarah berulang kali membuat komentar yang sama tentang aspek latihan yang semakin maju dan cepatnya gerak perkembangan yang memungkinkan para anggota baru mengalami kemajuan drastis. Ibu Sardjono, Martosuwignio, Suhardo, dan tokoh-tokoh lainnya juga membuat komentar semacam itu.

sujud diartikan sebagai jalan menuju kondisi *sumarah*, yaitu sempurnanya tataran *iman*. Bila dikaitkan dengan pengertian chakra, ini merujuk pada aktifnya fungsi-fungsi spiritual yang terhubung dengan wilayah kepala: tenggorokan, dahi, dan ubun-ubun. Dalam bahasa tasawuf berarti gerakan dari tingkatan *hakikat* menuju *makrifat* (tahapan akhir dari kemanunggalan mistis).

Tanda fase keempat terlihat pada gaya latihan Sudarno Ong pada penghujung 1960-an. Alih-alih memusatkan titik kesadaran pada hati, dia justru menuntun orang menuju releksasi yang sadar dalam kehidupan sehari-hari dengan istilah "meditasi harian" sebagai kata kuncinya. Kemampuan Sudarno mengartikulasikan dan menerangkan proses meditatif semacam itu sudah tidak diragukan lagi. Bahasanya yang mudah dipahami dan logis membuat pemahaman tentang proses tersebut terus meningkat dalam setiap levelnya. Maski tetap memakai metode *nyemak* sambil menerangkan gerak batin lewat penyelarasan batiniah, tidak ada praanggapan apapun dalam prosesnya. Mungkin inilah letak kekuatan logika Sudarno. Berbeda dengan latihan terdahulu di mana para pemula perlu mengikat komitmen lewat *beatan* sebelum arahan-arahan sang pamong menjadi bermakna. Kendati penekanan Sudarno terhadap kontinuitas dari, dan penjelasan tentang, meditasi semacam ini dianggap terlampau dini, kini pamong lain, dalam hal ini yang paling tampak jelas adalah Suwondo, juga mengembangkan orientasi yang sama.

Dilihat sepintas, khususnya bagi kebanyakan pemula, gagasan sujud dalam kehidupan sehari-hari tadi tampak kontradiktif. Mereka merasa gerakan batin dalam meditasi berlawanan arah dengan keterlibatan lahiriah. Muncul pertanyaan besar. Jika fokus perhatian sudah mengarah pada sisi batin, lalu bagaimana kesadaran dapat terus berada dalam kondisi selaras dengan peristiwa sehari-hari? Dalam kerangka nalar Sudarno, jawaban atas pertanyaan itu cukup sederhana—walaupun sulit menjadi jaminan sukses dalam tataran praktis. Seperti yang dikemukakannya, titik perhatian memang berada pada *angen-angen* atau di kepala. Artinya, ketika meditasi dimulai, kita memindahkan arah perhatian dari "melihat ke luar" menuju "melihat ke dalam".

Pertama kali titik perhatian kita seakan-akan berada di kepala. Meditasi dan aksi secara mental tampak bersifat eksklusif dan kontradiktif. Akan tetapi, meditasi itu sendiri dimaknai sebagai pemusatan batin, bukan merubah perhatian dari luar ke dalam. Perhatian yang tadinya berada di pikiran kemudian terpendar melalui segala yang ada. Setelah perhatian dihayati *sebagai* sesuatu yang bersifat batin, lebih dari sekadar sadar *tentang* dimensi batin, muncul apa yang disebut kesadaran batiniah dan penerimaan lahiriah.[2]

Penekanan meditasi Sudarno bukan hal baru dalam jagat mistisisme. Terminologi yang dia pakai persis dengan istilah yang jamak dalam ajaran Buddhisme, yaitu "kesadaran" dan "perhatian yang benar", yang terkait erat dengan meditasi *Vipassana*. Kerangka acuan yang berbeda juga tersebar di kalangan Sumarah. Bagi orang Jawa pada umumnya, istilah "eling" berarti "mengingat" atau sepadan dengan istilah *dzikir* dalam tasawuf. *Dzikir* itu sendiri bukan semata me-wirid-kan asma Allah, melainkan lebih pada metode untuk mencapai kemanunggalan hamba-Tuhan. Ketika Sudarno mengenalkan gaya meditasinya, Sukino juga mulai mengembangkan metode baru dalam *sujud sumarah*. Meski bahasa yang dipakai Sukino masih mencerminkan pengaruh mistisisme Jawa dan tasawuf, gagasan yang tersimpul dalam uraiannya begitu mirip dengan Sudarno.

Paparan tentang *wewarah* spiritual Sukino yang paling gamblang adalah pada saat dirinya menuntun sujud di kediamannya pada Juni 1968. Meski segelintir sahabat yang hadir dalam acara itu, ceramah Sukino sudah direkam dan diedarkan dalam bentuk booklet dengan judul *Wahyu Awas-Eling tuwin Wahyu Alam*.[3] Pengertian wahyu di sini berbeda dengan istilah "wahyu" yang diterimanya saat menerima

[2] Untuk penjelasan singkat tentang gaya kepamongan Sudarno, lihat *Selected Sumarah Teaching*, hlm. 7-16. Keterangan yang paling jelas tentang kepamongan Sudarno dalam kaitannya antara dimensi pikiran dan meditasi saya dapat dari komentarnya yang merupakan jawaban atas beberapa pertanyaan saya menyoal hubungan antara latihan yang saya lakukan dan tesis yang saya tulis.

[3] Diterbitkan di Ngawi pada 1972. Sebagian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan menjadi bagian dalam tulisan saya, *Selected Sumarah Teaching*s.

sabda tentang Sumarah pada pertengahan 1930-an. Sukino lebih lanjut menerangkan dalam suratnya kepada Sri Sampoerno, bahwa dirinya berkali-kali menerima sabda ilahi, namun hanya pengalaman pada 1935 hingga 1949-lah yang menurutnya memiliki dampak langsung pada sifat latihan spiritual Sumarah. Pengalaman-pengalaman mistis yang lain memang diakui langsung dari Kebenaran Ilahi, tetapi signifikasinya tidak pada tataran yang sama dengan yang pertama.[4]

Ceramah tersebut lantas ditafsirkan sebagai tanda datangnya fase baru dalam praktik Sumarah. Kenyataan itu dipertegas lagi dengan peristiwa yang terjadi saat berlangsungnya sujud bersama di rumah Sukino pada pertengahan September 1969.[5] Ketika itu, hampir semua yang hadir mengaku tidak memahami pesan yang terkandung dalam ujarannya, yang hanya dimengerti sebagai pertanda ketimbang pengumuman bahwa fase keempat akan datang. Apa yang ditekankan Sukino adalah kontinuitas kesadaran sujud, penyelarasan hidup secara keseluruhan terhadap energi alam, dan pengaktifan daya nalar dalam ruang sujud itu sendiri. Tidak ada yang baru dari ceramahnya, hanya susunan dan penekanannya yang berbeda.

Pada awal 1970-an, sejumlah anggota senior Sumarah pernah menyinggung tentang bermulanya fase baru itu. Dalam tanggapan mereka atas pertanyaan yang saya ajukan, Suhardo, Martosuwignio, dan Ibu Sardjono menegaskan bahwa para anggota tingkat lanjut sudah mulai mengalami suatu perubahan kualitas dalam latihan Sumarah secara umum.[6] Selama kunjungan saya ke cabang di Jawa Timur pada 1973, saya mendapat dua penegasan tentang persoalan yang sama.

---

[4] Surat Sukino kepada Sri Sampoerno, 27 Desember 1969.

[5] Wawancara dengan Martosuwignio pada Juni 1973. Saya sendiri tidak sanggup berbuat banyak, bahkan sempat terperanjat oleh kenyataan bahwa rapat itu digelar pada saat yang sama ketika saya mendapat semacam pengalaman batin yang menggiring saya untuk mencari Sumarah. Pengalaman yang membimbing saya untuk menulis tesis ini terjadi pada Sabtu, minggu kedua di bulan September 1969, seperti yang saya singgung dalam permulaan tulisan ini.

[6] Informasi ini saya dapat selama wawancara pada 1972 dan 1973. Pada waktu itu, sebelum fase keempat resmi diumumkan, banyak kalangan Sumarah yang ramai membicarakan permulaan fase tersebut.

Di sana, para anggota Sumarah secara spontan mengomentari fase keempat setelah melakukan sujud bersama. Pengalaman yang paling jelas berasal dari Malang di mana fase baru tersebut terkait langsung dengan dimensi batiniah dan lahiriah. Secara batiniah, fase keempat terjalin dengan sifat keterbukaan, kontinuitas, dan kemenyeluruhan dalam latihan sujud, sedangkan secara lahiriah terhubung dengan keterlibatan warga asing dan peningkatan kuantitas dalam keanggotaan Sumarah pada tingkat nasional.[7]

Mungkin, tanda yang paling penting akan datangnya fase keempat terlihat selama lawatan DPP ke Jawa Timur pada Maret 1973 yang mencapai puncaknya di Madiun. Setidaknya, dua ribu anggota hadir di sana dan sekaligus menjadi kali pertama para tokoh lokal tampil bersama seraya memaparkan tugas-tugas yang mereka emban di hadapan publik. Perhelatan akbar itu dikenal bukan hanya karena cakupannya yang luas atau sifatnya yang terbuka, melainkan juga pada fakta bahwa ia digelar di *pendopo* kabupaten. Hal ini dianggap sebagai indikasi Sumarah sudah menjejaki suatu tataran baru, yaitu penerimaan masyarakat umum atas kehadirannya. Sujud bersama yang berlangsung pun tampak luar biasa dan penuh keheningan. Setelah paripurna, rombongan DPP kemudian *sowan* ke Kiai Abdulhamid. Di antara mereka terdapat Arymurthy, Zahid Hussein, Sutardjo, Martosuwignio, dan Suhardo. Sri Sampoerno dari Solo, Sukardji dari Surabaya, Sichlan dari Ponorogo, dan saya sendiri juga turut dalam kunjungan itu.[8]

Sujud bersama yang mereka lakukan berlangsung sangat cepat. Arymurthy, Suhardo, dan Abdulhamid masing-masing tunduk pada yang lain dengan tidak menjadi penuntun sujud Sumarah. Kendati

---

[7] Penghayatan soal ini dan pengalaman tentangnya muncul dalam sejumlah pertemuan dengan anggota Sumarah di Malang dan Punten pada Agustus 1973. Di kedua tempat itu, para anggota mulai membicarakan fase keempat setelah usai melakukan meditasi bersama. Dalam berbagai kesempatan, kehadiran saya dianggap sebagai stimulan yang memicu naiknya kesadaran akan dimensi internasional dari latihan Sumarah.

[8] Pertemuan ini, dan juga keseluruhan acara kunjungan DPP ke daerah, dipaparkan secara terperinci dalam laporan yang dibuat oleh Sutardjo, *Selayang Pandang…*, 1973.

demikian, mereka justru mengalami kualitas sujud yang begitu tajam dan jernih. Setelah itu, Arymurthy mengatakan dengan singkat sebagai seorang warana *Hakiki* sambil menyatakan, "sudah ada seribu orang yang berada dalam kondisi *iman*. Itu sudah cukup memenuhi syarat".[9] Apa yang dikatakan Arymurthy agaknya senada dengan ujaran Sukino pada saat permulaan fase ketiga pada 1956. Implikasi dari kata-kata Sukino kala itu adalah bahwa fase ketiga akan terbabar dengan sempurna ketika seribu orang telah sepenuhnya mencapai *iman*, yaitu kondisi yang memungkinkan seseorang menerima *Hakiki* secara langsung. Pesan yang sama juga terungkapkan pada 1973. Semua merasa bahwa ketercukupan tadi berarti Sumarah sudah waktunya membuka diri secara publik dan menyeluruh untuk kali pertama. Dengan demikian, ketegangan lahiriah tidak akan kuasa menggoyahkan komitmen individu terhadap cita-cita batiniah.

Arymurthy baru mengumumkan secara resmi dimulainya fase keempat pada kongres 1974 di Surabaya. Sudah barang tentu, berbagai tafsiran yang dia kemukakan mulai menimbulkan pengaruh pada alam pemahaman para warga. Bagi dirinya, fase keempat langsung terkait pada tiga hal: organisasi yang sudah terbuka, kesadaran di dalam segala kondisi, dan gerak menuju alam *sumarah*. Dia juga berkomentar tentang kesiapan yang terus menerus (*kasiagan*) dan tindakan yang selaras dengan aturan kosmis (*hukum purbawasesa*). Kedua hal itu lantas menjadi basis bagi aktifnya fungsi pamong lewat peran spiritual sebagai apa yang disebut *pamong umum* dan *pamong jaman*.[10] Alih-alih memandang sujud sebagai suatu persiapan untuk

---

[9] *Ibid.*, hlm. 3. Perkataan Arymurthy itu sebagai berikut: *Wis ana sewu cacahe sing pada iman. Wis nyukupi syarat*. Dalam sebuah pemberitahuan yang disebarkan ke tingkat cabang (tentang implikasi dari apa yang dialami Arymurthy), DPP mencetak ulang kumpulan ceramah Sukino pada 1956 yang isinya berkaitan dengan masalah itu. Meski tampak seakan baru pertama kali terjadi, sebenarnya sudah ada rentetan pengalaman serupa yang merujuk pada ulasan Sukino (pada 1956), yaitu bermula pada pertengahan 1960-an.

[10] Ini didasarkan pada serangkaian wawancara dengan Arymurthy pada Juli 1976 dan Juli 1978 serta pengamatan saya selama menghadiri acara *panataran* Sumarah di madiun pada Juli 1976. Istilah *pamong umum* dan *pamong jaman* begitu ditekankan dalam berbagai meteri konferensi dan organisasi pada akhir 1970-an. Implikasinya

mengabdi, dia justru menyatakan bahwa hidup itu sendiri sudah merupakan lahan bagi perkembangan spiritual. Dua tahun berikutnya, rapat regional digelar dalam rangka memperkenalkan pengertian DPP terhadap fase keempat kepada para anggota.

Sejak 1974, gagasan tentang *sujud harian* telah menjadi karakter Sumarah secara keseluruhan. Sejumlah pamong bahkan sudah merubah penekanan mereka. Gaya latihan yang lama diganti dengan menitikberatkan pada keterbukaan, tindakan, dan keseimbangan. Mungkin Suhardo adalah contoh paling nyata. Pada saat itu, Suhardo, pengikut pertama Sukino ini, tampil dengan gaya paling maju dan modern dalam perkembangan yang tengah berlangsung itu.[11] Berbagai macam *beatan* dan tingkat kesadaran sudah tidak ditekankan lagi dan setiap jenjang latihan menjadi terbuka bagi siapa pun.[12]

Demikianlah, latihan Sumarah menjadi semakin tampak sebagai sebuah olah keterwujudan dalam setiap saat dan bukan sebagai suatu ketrampilan spiritual belaka. Keragaman ekspresi boleh jadi dianggap penegasan tentang otentisitas pencarian individual. Artinya, mereka harus menemukan jalan pencapaiannya sendiri tanpa harus *nggandul* pihak lain. Keterpenuhan Sumarah, sebagaimana dilihat dari sisi

adalah, baik latihan perseorangan maupun tugas sebagai pamong tidak dirintangi oleh batas organisasi yang semakin meluas itu.

[11] Beberapa warga Sumarah memang tidak sepakat dengan hal ini, namun saya merasa bahwa penilaian mereka kerap lebih didasarkan pada aktivitas Suhardo di masa lalu ketimbang kontak yang terjalin pada masa belakangan. Kenyataan ini sekaligus merupakan penjelasan tentang citra-citra yang kadang terdistorsi yang berasal dari sejumlah cabang yang berbeda satu sama lain. Saya sendiri juga pernah terperanjat saat menghadiri pertemuan dengan Suhardo pada Juli 1976 dan Juli 1978. Dia menasihati saya agar jangan menekankan sujud batiniah terlampau dalam. Alih-alih, dia menyuruh supaya menuju ke arah keterbukaan dan keseimbangan kesadaran batin sehingga sujud bisa secara langsung terkait dengan tindakan nyata dalam kehidupan sehari-hari.

[12] Saya diijinkan untuk menghadiri berbagai pertemuan yang digelar Sumarah pada setiap levelnya, termasuk rapat kepengurusan pusat dan sesi yang dulunya sangat tertutup. Inilah yang membuat gambaran yang saya sajikan menjadi begitu jelas. Namun demikian, seringkali saya menyadari tidak mampu merasakan apa yang tengah terjadi dan saya sadar bahwa keterbasan itu merupakan rintangan alamiah yang membuat diri saya sulit menyerap apa yang ingin saya ketahui. Bagaimanapun, rintangan tersebut hanya bersifat pribadi dan bukan karena Sumarah, sebab organisasi itu sudah sangat terbuka pada saat saya melakukan penelitian.

batin, ditunjukkan oleh gerakan yang melampaui dirinya sendiri, yaitu melewati identifikasi segala macam forma. Dalam setiap forma, ekspresi—istilah, konsep, organisasi, dan tuntunan—Sumarah sudah tidak sekaku sebelumnya. Forma tersebut menjadi responsif terhadap perubahan waktu dan pengalaman.

Monisme dan Dualisme dalam Latihan Kelompok Solo

Geertz mengidentifikasi gerakan-gerakan kebatinan secara sosial dengan elit priayi dan secara historis dengan kraton berorientasi tradisi Hindu-Buddha. Sedangkan Hadiwiyono mengatakan bahwa gerakan tersebut, dengan tendensi terhadap "monisme panteistik", merupakan perluasan dari India klasik ketimbang kebudayaan Islam di Pulau Jawa.[13] Sisa-sisa filsafat India, termasuk aliran monistik (yang non-dualistik), masih terlihat jelas di Sumarah. Lebih dari itu, kendati secara umum mayoritas keanggotaan gerakan ini adalah muslim, latihan sujud *ala* Buddhisme dan Islam yang ada di dalamnya tetap tampak berdampingan. Koeksistensi semacam itu memperlihatkan adanya keterkaitan meditatif antara Islam dan Hindu (India). Ditilik sepintas, hal ini juga mengilustrasikan sejumlah penekanan dalam satu gerakan dan sekaligus menggaungkan perbedaan antara teknik konsentrasi dan relaksasi, suatu kontras yang lazim dijumpai di hampir semua tradisi meditasi.[14]

Dalam konteks ini, pengetrapan anasir imbuhan dalam pendekatan monistik dan dualistik tadi adalah yang dianggap mencuat

[13] Harun Hadiwijono, *Man in the Present Javanese Mysticism*, (Baarn: 1967). Dia menerapkan analisnya terhadap Sumarah secara spesifik (hlm. 152-163), namun hanya berdasarkan sebuah pamlet yang dibuat oleh Dr. Surono. Padahal pada saat itu (1967), Surono sudah dianggap tidak memiliki otoritas oleh organisasi Sumarah.

[14] Ornstein, R., *The Psychology of Consciousness*, (London: 1975), hlm. 103-140. Sembari menampilkan secara eksplisit bahwa latihan batin dalam Buddhisme dan Islam memiliki kualitas karakter yang khas, penting untuk dicatat dalam setiap tradisi esoterik besar terdapat keberagaman teknik latihan, khususnya mencakup gaya konsentrasi dan rileksasi. Dapat juga dikatakan di sini, sebagaimana dalam artikel saya ("The Logic of Rasa in Java", *Indonesia*, No. 38, 1984), wilayah-wilayah tubuh tertentu lazim menjadi prioritas dalam praktik spiritual di berbagai kebudayaan, seperti *hara* (pusar) di Jepang atau *kalbu* (batin) di Jawa.

saja sebab ia menyoroti perbedaan cara pandang batiniah yang terkait erat dengan orientasi India dan Islam terhadap praktik meditasi. Dalam terminologinya sendiri, Sumarah bukanlah bercitra India maupun Islam, melainkan hanya semata gerakan spiritual yang keanggotaannya terdiri dari orang Islam, Kristen, Buddha, dan bahkan Agnostik (yang terakhir ini sebagian besar dianut para pengikut luar negeri). Di berbagai tempat, ada perbedaan orientasi mengenai gaya laku sujud dari tingkat perorangan hingga cabang. Di Jawa Timur, aliran tasawuf begitu kental, khususnya di daerah Madiun dan Ponorogo. Sedangkan karakter non-Islami justru dipakai oleh hampir semua anggota Sumarah di Jawa Tengah.

Pada 1970-an, di Surakarta terdapat dua gaya tuntunan sujud yang masing-masing punya pengaruh besar. Keduanya berporos pada pamong-pamong paling dinamis di kota itu, yaitu Suwondo dan Sudarno Ong. Sebagai warga Sumarah yang baru aktif pada akhir 1960-an, Suwondo sudah diakui sebagai pamong senior sejak awal 1970-an. Dia memiliki kedudukan penting sebagai penuntun gerakan di Solo dan di cabang terpencil di sekitarnya. Bahkan banyak anggota di daerah itu mengangap dirinya sebagai orang kedua Suhardo, sahabat paling awal Sukino yang meninggal pada 1982. Suwondo yang sehari-hari bekerja sebagai direktur sebuah bank pasar swasta berasal dari keluarga pengusaha batik di Laweyan. Latar belakang sosial tokoh ini agaknya sedikit banyak memberi pengaruh terhadap gaya tuntunan sujudnya yang lugas dan lebih menekankan pada apa yang dipandang penting dalam terminologi dan nilai-nilai Islam.[15]

Berbeda dengan Suwondo, apa yang ditampilkan Sudarno Ong sama sekali lain. Pamong terkemuka dari Solo yang juga aktif pada 1960-an hingga wafatnya pada 1982 ini, ternyata lebih cenderung memakai filosofi Buddha ketimbang Islam. Sudarno adalah seorang peranakan Cina yang, seperti rekannya, memakai bahasa Jawa sebagai

[15] Gaya tuntunan sujud Suwondo dipaparkan secara terperinci dalam disertasi David. Howe.

bahasa pertamanya. Dia lahir di Madiun pada 1920-an, menghabiskan masa kecilnya di Nguter, Sukoharjo, dan seterusnya tinggal di Solo. Di sana, dia bekerja sebagai pengumpul dana untuk sebuah perkumpulan budaya Cina di kota itu. Latar belakang ke-Buddhaannya dapat dilacak pada figur sang kakek di Madiun yang aktif di *klenteng* setempat (klenteng merupakan istilah Jawa bagi tempat ibadah agama sinkretis Cina Selatan yang mengombinasikan Buddhisme, Taoisme, dan Konfusianisme ke dalam apa apa yang disebut *Tridarma*). Sebelum menjadi Sumarah, Sudarno sudah malang-melintang di jagat kebatinan pada 1950-an. Selain itu, dia juga aktif dalam Masyarakat Teosofi dan Buddhisme Theravada. Lewat jaringan Teosofi itulah dirinya menjalin kontak dengan Sumarah sekitar 1956. Selama hidupnya, Sudarno anti dengan segala macam aspek administratif organisasi. Menjelang 1967, dia mengembangkan gaya tuntunan sujud yang berbeda dan membuatnya lain dari pamong lainnya.

Sementara aktivitas dan kepamongan Suwondo sepenuhnya terpusat pada organisasi Sumarah, dan tetap menyelaras dengan terminologi dan gaya yang menjadi karakter baku gerakan itu, Sudarno justru menyimpang dari arus utama. Dia membimbing meditasi untuk Masyarakat Teosofi di Solo dan sebagian besar komunitas Cina penganut Buddhisme Theravada di Wihara Tanah Putih Semarang. Para biksu yang dia kenal melalui perkumpulan tersebut menerima praktik spiritualnya sebagai ajaran Buddha meski pada umumnya dinilai terlampau maju untuk dijadikan rujukan praktis bagi banyak kalangan. Dalam latihannya, Sudarno hampir tidak menaruh perhatian pada label Sumarah kendati tetap kukuh ketika ditanya soal itu. Saat berhubungan dengan kalangan non-warga, dia tidak pernah menekankan Sumarah sebagai titik pijak, dan sering menamai latihan spiritualnya dengan istilah "meditasi rileksasi". (Saya sendiri sudah mengenal figur Sudarno beberapa minggu sebelum menjalin hubungan dengan Sumarah). Bersamaan dengan itu, keberatan yang paling jamak dilontarkan pamong yang lain terhadap gaya latihannya adalah terkait dengan opini bahwa karakter yang dia

mainkan hanya menyentuh tataran awal latihan dan bukan mengarah pada inti Sumarah.

Permasalahan seputar perbedaan dan persamaan gaya bimbingan sujud *ala* Suwondo dan Sudarno menjadi isu yang sering mengemuka di Solo. Menurut prinsip Sumarah, latihan individual memang tidak terpusat pada seorang guru tertentu sehingga para anggota justru nyaris selalu mengikuti berbagai teknik laku sujud yang dipakai pamong. Ini kecenderungan yang wajar, sebagaimana orang Kristen menentukan gereja mereka berdasarkan pendeta yang mereka anggap cocok. Akan tetapi, yang benar-benar serius menganut gaya kedua pamong tadi hanya sebagian kecil saja. Jumlah mereka terus mengalami peningkatan ketika orang asing mulai terlibat dalam latihan Sumarah pasca 1971. Pada awalnya, mereka begitu tertarik dengan tuntunan Sudarno karena sifat keterbukaannya yang tanpa prasyarat. Sedangkan pamong yang lain, termasuk Suwondo, mulanya ragu-ragu terhadap ketertarikan orang Barat dan meyakini bahwa kepercayaan kepada Tuhan harus menjadi syarat pertama sebelum melakukan latihan. Kendati demikian, dalam waktu enam bulan saja warga manca negara, sebagaimana anggota Jawa dan keturunan Cina di Solo, sudah melibatkan diri dengan kedua pamong tersebut. Seperti yang lain, mereka juga ada yang telah memiliki preferensi, tetapi kebanyakan dipaksa harus berjuang menghadapi perbedaan antara wacana meditasi tasawuf dan Buddhisme.

Sesi sujud yang dipimpin Suwondo tampak dinamis dan cair. Tidak ada pola yang dikhususkan dan jalannya latihan, termasuk diskusi tentangnya, sangat bersandar pada semua yang hadir pada saat itu sehingga suasana menjadi semarak dan bersemangat. Suwondo memandang dirinya hanya sebagai katalisator. Dia bahkan mendorong para calon pamong untuk aktif menghayati dan mengalami keselarasan batin terhadap orang lain yang sedang melakukan sujud. Bukan untuk menjaga-jaga kalau terjadi kekeliruan, melainkan justru belajar dari kesalahan yang terjadi, lantas mencari keterbukaan, dan kemudian tenggelam dalam suasana sekaligus aktif menggerakkan mereka. Seperti yang lain, dia memakai istilah Arab "sujud", yang dalam

pengertian Sumarah berarti "pasrah atau *sumarah*". Di sela-sela meditasinya, ia berulang-ulang melantunkan *dhikir*, "Allah….Allah", kendati tidak ada satu pun bentuk standar tasawuf yang dia pakai. Dalam *wewarah*-nya, Suwondo menekankan keberkaitan antara kepasrahan total kepada Tuhan (dengan memakai istilah "Allah", atau Tuhan Yang Maha Esa meski jarang) dan pengabdian pada kemanusiaan sebagai ekspresi dari karsa Tuhan.

Dia sering melukiskan proses spiritual sebagai ajang pertarungan batin antara wilayah jiwa (*psyche*) yang selalu melawan dan wilayah-wilayah yang cenderung ingin terus dalam kondisi *sumarah*, yaitu keadaan sujud yang sesungguhnya. Rumusan yang dia pakai agaknya sesuai dengan pengertian Islam tentang "Jihad Akbar". Suwondo menyuruh orang melatih komitmen dan tekad mereka agar dapat mengatasi pedihnya konfrontasi batin dalam pencarian spiritual. Ketika mengaitkan semangat latihan dengan kehidupan sehari-hari, dia menandaskan supaya masing-masing individu dalam kondisi *eling* dan terus mewujudkan harmonisasi antara dimensi "horizontal" dan dimensi "vertikal". Di sini, istilah Jawa "eling" yang juga sering dipakai oleh pamong lain memiliki makna yang sama dengan istilah *dzikir* dalam praktik tasawuf. Kendati kerap menggunakan istilah "Kemanunggalan", Suwondo tetap menasihati orang untuk *nuwun*/ bertanya pada diri sendiri demi memperoleh jawaban atau penjelasan yang berasal dari sanubari. Pencarian batiniah ini secara teoritis bersumber kepada Tuhan dan merupakan proses perenungan yang bergerak menuju Kebenaran, atau dalam istilah sumarah disebut "Hakiki", dari bahasa Arab "Khak".

Secara karakteristis, sesi meditasi yang dibimbing Sudarno lebih metodis ketimbang Suwondo. Dia menekankan gaya meditasi sunyi yang lama dengan nuansa yang begitu bergantung pada konteks dan semangat pada saat itu. Sudarno memandang bahwa perannya sebagai pamong hanya semata mediator yang inklusif. Siapa saja dipersilakan melontar pertanyan, menyanggah, atau memberi saran. Tetapi, bila tidak ada, dia merasa puas sesi meditasinya berjalan singkat dan sunyi. Ia tidak menganggap dirinya sebagai "aktivator"", tetapi seorang pe-

nuntun meditasi yang terbuka dan sekaligus tanggap terhadap mereka yang hadir. Dia lebih suka menggunakan istilah "meditasi" ketimbang yang lain, dan kata kunci yang dipakai adalah "kendor" dan "sadar". Sudarno menggambarkan meditasinya, sebagaimana Krishnamurti, sebagai suatu proses alami yang terus bergerak menuju kesadaran batin dan terhadap apa yang tengah berlangsung waktu itu sehingga batas antara pengawas dan yang diawasi menjadi cair. Alih-alih menggunakan istilah "sujud dan bakti", dia justru lebih senang memakai terminologi "penyatuan" atau "kesatuan". Sementara Suwondo berbicara tentang kedua istilah yang pertama, Sudarno membahas "kesadaran dan welas asih". Menurut Sudarno, apa yang perlu dilakukan dalam meditasi adalah membuka diri dan tetap rileks. Pada mulanya, hal itu berjalan secara fisikal, namun kemudian bergerak menuju tingkatan yang lebih dalam dengan sendirinya sehingga ketika peristiwa-peristiwa muncul dalam relung kalbu, kesadaran langsung menyirnakan semua. Sejak itulah, para individu beranjak ke suatu kondisi di mana sudah tidak ada lagi batasan ego, pikiran, dan perasaan.

Pada 1970-an, instruksi Sudarno semakin bersifat metodik, dan menjelang tutup usia ia secara dramatis terus memperkenalkan berbagai gaya latihan yang unik. Ketika hubungan antara saya dan Sudarno sedang pada puncak-puncaknya, dia menasihati agar jangan terus bergantung pada *patrap* (metode) dan menegaskan bahwa yang disebut "guru" adalah segala situasi/kondisi yang dijumpai, dialami, dan dirasakan pada saat itu. Dia juga kerap me-*wanti-wanti* untuk tidak melakukan latihan konsentrasi, termasuk memusatkan perhatian pada pikiran, mantra, atau bagian tubuh tertentu. Sebaliknya, dia menyuruh agar orang tetap dalam keterbukaan dan tanpa ketegangan/rileks. Menurutnya, praktik pemusatan pikiran lebih merupakan keterpisahan "diri", "metode", dan "tujuan" ketimbang menggiring ke arah ruang kesadaran yang terbuka. Dia secara tersirat menolak dualisme dan monoteisme dengan tidak merujuk pada konsep ketuhanan sama sekali, dan secara terang-terangan menolak berbagai pendekatan pemujaan yang menggunakan istilah "bhakti" sembari mengambil

contoh beberapa pamong setempat dan sistem-sistem etika yang terkait dengan gaya tuntunan meditasi mereka. Ia yakin bahwa ketika tembok penghalang telah runtuh, kesadaran orang lain menjadi sama dengan kesadaran diri sehingga setiap tindakan akan selaras dengan keinginan sesama. Akan tetapi, dia malah mengingkari praktik pengembangan cinta dan welas asih Buddhisme (*mettakaruna*) sebab menurutnya, praktik semacam itu menggiring individu untuk meniru sesuatu yang hanya benar-benar maujud saat muncul secara spontan. Dia percaya bahwa dengan tidak adanya gagasan ketuhanan dalam pikiran, membuat proses meditasi berjalan sebagaimana mestinya. Alih-alih mengisi ruang meditasi dengan berbagai macam tujuan, seperti dilakukan oleh kebanyakan warga Sumarah menurutnya, ia malah menyuruh para murid agar mengosongkan diri mereka dari apapun.

Jika ajaran Suwondo dibingkai dengan konsep ketuhanan, kepasrahan (sujud), pengabdian (bakti), pencarian aktif, pertarungan batin, dan penyucian tahap akhirnya adalah individu semata hanya menjadi saluran karsa ilahi maka Sudarno memakai bingkai kesatuan monistik (dengan tanpa kaitan terhadap apapun), kesadaran, kasih sayang, rileksasi, keterbukaan, dan penyirnaan akhir dari segala batasan dan hawa nafsu yang bersemayam dalam ego sehingga individu mewujud dalam keselarasan yang tanggap terhadap totalitas eksistensi—sejauh segala "sesuatu"-nya tetap dalam keadaan wujud. Meski demikian, apa yang mampu saya identifikasi hanya kata kunci dan penekanannya saja yang memang berbeda satu sama lain. Saya tidak bisa dan tidak pula bermaksud mengulas apakah di sana terdapat klaim atau tingkatan yang terkait dengan perbedaan kualitas kesadaran. (Saya juga tidak hendak membuat klaim seputar persoalan ini!). Saya menyadari bahwa dengan semata mengomentari kontras-kontras yang ada, seperti yang saya lakukan di sini, hanya akan melebih-lebihkan perbedaan belaka. Baik Suwondo maupun Sudarno, keduanya tetap memiliki arti penting bagi perkembangan latihan Sumarah. Bagi mereka, perbedaan gaya latihan bukan masalah besar kendati tetap problematik bagi pribadi yang berada di sekitarnya.

Dari karakterisasi gaya wacana dan peristilahan kedua pamong Solo tersebut, sebetulnya ada hal yang ingin saya sampaikan, namun cakupannya yang terbatas membuat beberapa penilaian dan keberatan yang ingin saya paparkan menjadi sesuatu yang tidak perlu. Meski begitu, tetap tidak bisa dipungkiri bahwa cara berwacana Suwondo memang dualistis (walaupun sederhananya tidak demikian) dengan sifat dan kata kunci yang nyaris selalu konsisten dengan konsep tasawuf atau Islam. Semuanya terkait secara langsung dengan pendekatan aktivis yang kental dalam dirinya, yaitu menuju suatu kehidupan spiritual dengan cara berbagi pengalaman dengan sesama. Sedangkan terminologi yang dipakai Sudarno bersifat monistik dan konsisten dengan praktik dan wacana Buddhisme. Jika Sudarno menggunakan gaya "teladan" (*exemplary*), Suwondo memakai gaya "utusan" (*emissary*), meminjam pembagian Weber terhadap model propetik antara India dan Islam.[16] Bingkai filosofis semacam tadi tidak bisa dipisahkan dari sifat ajaran, orientasi batiniah, dan pengalaman spiritual. Bila ditilik dengan kacamata tasawuf dan Buddhisme, perbedaan yang mereka tampilkan, khususnya sikap mereka terhadap gagasan ketuhanan tetap merupakan sesuatu yang substansial.

Begitu banyak persepsi Sumarah terhadap latihan gaya Solo, ini ternyata dipengaruhi oleh isu yang lain, yaitu dengan gerak evolusi dalam praktik Sumarah pada setiap fasenya. Namun, saya pikir tidak semuanya relevan untuk diulas di sini. Jika gaya Suwondo secara relatif konsisten dengan norma organisasi yang berlaku di Sumarah sehingga diterima oleh banyak kalangan, gaya Sudarno yang menyimpang dari pakem itu sedikit sekali mendapat tanggapan positif dari mereka yang berada di luar Solo. Bahkan tidak jarang ketika istilah meditasi rileksasi disinggung, banyak pihak yang mengernyitkan dahi. Saat Arymurthy mengulas sikap Sumarah terhadap keter-

[16] M. Weber, "The Social Psychology of the World Religions" dalam H. Gerth & C.W. Mills (eds), *From Max Weber,* (New York: 1947). Polaritas yang sama juga dipaparkan dengan panjang lebar, yang menyajikan berbagai macam kaitan terhadap contoh yang dikemukakan di sini, dalam P. Berger (ed.), *The Other Side of God*, (New York: 1981).

libatan orang asing dalam latihan, yaitu dalam pertemuan dengan orang barat pada 1973, dia menegaskan bahwa meditasi rileksasi bukanlah Sumarah. Menurutnya, apa yang disebut latihan Sumarah adalah bila ia membimbing individu ke arah penerimaan batin akan *Hakiki* (Kebenaran) secara langsung, yakni Kebenaran mutlak yang mendapat pengakuan kolektif dalam sujud yang tertuntun. Orang Sumarah dari berbagai daerah kerap menolak istilah "meditasi" dengan menganggap bahwa itu berbeda dengan istilah "sujud" kerena menggiring ke arah kekosongan dan bukan menuju Tuhan. Demikianlah, kendati banyak yang tidak melakukan apa yang Suwondo dan Sudarno arahkan, praktisi Sumarah dengan gampang memasukkan perbedaan dalam wacana yang mereka gulirkan.

Bagi mereka yang mengikuti gaya kedua pamong Solo tersebut, baik dalam praktik maupun teori, corak perbedaan yang ditampilkan merasuki dimensi yang lain. Para pengikut mereka sering terperanjat dan kadangkala dibingungkan oleh orientasi yang berkaitan dengannya. Bagi mereka yang hanya mengikuti latihan, perbedaan dalam bingkai terminologi dan orientasi batiniah yang ditimbulkannya tampak saling berlawanan satu sama lain. Perbedaan itu memengaruhi kualitas pengalaman dan juga membangkitkan perasaan, sikap, dan olah batin yang berbeda. Seringkali apa yang dianggap benar dari satu perspektif bisa menjadi kontraproduktif bagi pihak lain. Sejauh fokus mereka tetap pada ranah pikiran dan berada pada keterpisahan yang konsisten, perbedaan yang ada tidak pernah terselesaikan. Akan tetapi, berbagai perbedaan tersebut tidak bakal melahirkan kegamangan bagi mereka yang sujudnya telah melampaui alam pikiran.

Selain itu, dapat pula dikatakan bahwa mereka yang terlibat dalam konteks latihan menyadari wilayah kesadaran jasmaniah dan kualitas perasaan yang saling berlainan tadi merupakan pengaruh dari perbedaan tuntunan sujud. Namun demikian, sampai pada taraf tertentu, Sumarah tetap memaklumi bahwa setiap individu membawa keunikan kualitas, yang bisa jadi berada di luar verbalisasi, sikap, dan ekspresinya sendiri ke dalam interaksi interpersonal. Di sini,

perbedaan-perbedaan yang menyangkut masalah prinsip bersenyawa dengan kontras makrokosmik antara Islam dan India yang berada di atas tataran personalitas. Merujuk pada perbedaan yang ditampilkan Suwondo dan Sudarno, tujuan saya adalah menyatakan para praktisi yang terlibat dengan mereka cenderung memisahkan kontras yang ada. Semuanya dilakukan dengan bersandar pada pengakuan bahwa wacana mereka yang terdiferensiasi tadi sangat erat kaitannya dengan perbedaan penekanan yang tentu saja berpengaruh pada pengaktifan fungsi kesadaran yang sifatnya spesifik—yang pada tingkat tertentu tampak saling berlainan itu.

Ortodoksi dan Heterodoksi

Divergensi yang jauh lebih memiliki relevansi dalam gerakan Sumarah secara langsung berkaitan dengan kekuatan politis yang memengaruhi kehidupan religius orang Jawa. Keberkaitan itu tampak begitu nyata melalui kehadiran Arymurthy dan Zahid Hussein. Mereka adalah dua orang tokoh Sumarah yang bukan hanya terkemuka di Sumarah, melainkan juga di tingkat nasional. Perbedaan perspektif yang mereka tampilkan agaknya dapat dilacak dan dikorelasikan dengan beberapa dimensi. Pandangan mereka terhadap latihan sujud tidaklah sama: Zahid menekankan sujud/pasrah yang bersandar pada *iman bulat* dan berpusat pada kalbu, sedangkan sistem Arymurthy yang begitu rumit terarah pada pusat okultis (*chakra*) yang menitikberatkan kesadaran pada tubuh secara keseluruhan sebagaimana ditekankan dalam aliran Tantra. Sehubungan dengan bagaimana kebatinan terkait dengan agama, Zahid lebih ortodoks dan Arymurthy hetorodoks. Perbedaan ini konvergen dengan kedudukan sosial mereka: Zahid begitu dekat dengan Presiden Suharto, sedangkan Arymurthy mengambil sikap independen dalam tugasnya sebagai wakil gerakan kebatinan otonom. Dengan kata lain, Zahid sudah menyelaras dengan gerak pasang ortodoksi pemerintah pada waktu itu, sementara Arymurthy termarginalisasi dalam oposisinya karena kukuh memegang pandangan heterodoks.

Perubahan sejumlah kebijakan pemerintah menyangkut masalah kebatinan terjadi pada penghujung 1970-an. Ini berkaitan dengan isu seputar kebatinan dan Islam yang memang memuncak pada dasawarsa itu. Hal ini memungkinkan setiap warga negara merepresentasikan diri sebagai pengikut kelompok kebatinan dengan tanpa mencantumkan afilisasi keagamaan. Akan tetapi, pada 1980-an pendulum politik keagamaan Jawa berayun ke arah yang lain. Setiap orang harus memilih salah satu dari lima agama resmi, meski keterlibatan mereka dengan gerakan kebatinan masih mendapat jaminan hukum (Tap MPR tahun 1973). Afilisasi keagamaan yang dipaksakan pemerintah itu bertujuan agar mereka memiliki tanggung jawab dalam melaksanakan kewajiban sebagai umat beragama. Pada hakikatnya, ini merupakan representasi atas bangkitnya pandangan Islam ortodoks dalam perspektif Al Ghazali atau Sunan Kalijaga, yaitu tentang bagaimana kebatinan berhubungan dengan agama. Kebangkitan ortodoksi ini merupakan upaya Suharto untuk mengindari kemarahan komunitas Islam (sebagai oposisi potensial paling kasat mata terhadap pemerintahannya) dan sangat tercermin dalam tekstur kehidupan spiritual pada tataran individual. Kecenderungan semacam itu sepertinya jauh dari apa yang diperkirakan banyak orang sebelumnya.

Agaknya, penting untuk diulas di sini tentang kedua tokoh itu. Sebagai penyandang gelar MA dalam ekonomi, Arymurthy bekerja sebagai pejabat di kantor perpajakan dan juga menjadi pengajar paro waktu di sekolah tinggi yang berada di bawah otoritas Departemen Keuangan di Jakarta. Pada 1966, dirinya diangkat sebagai pemimpin Sumarah dan empat tahun kemudian menjabat sebagai wakil terkemuka untuk kelompok kebatinan. Lewat perannya yang kedua itu, pada 1978, Arymurthy diangkat menjadi kepala direktorat penghayat kepercayaan dan kebatinan di Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Dengan demikian, dirinya memegang peranan penting dalam politik nasional kalangan kebatinan. Saat itu, sikap dan pandangannya mendapat sambutan positif dari pemerintah, bahkan Suharto sendiri secara tersirat memberikan dukungan atas peran yang dimainkannya.

Beberapa tahun sebelumnya, para pengikut kebatinan menafsirkan undang-undang yang dikeluarkan pemerintah pada 1973 sebagai indikasi bahwa mereka mendapat legitimasi untuk menganut ajaran kebatinan dengan tanpa mencantumkan afiliasi keagamaan. Kemudian dengan didirikannya sebuah direktorat untuk kali pertama sebagai wadah bagi representasi gerakan kebatinan dalam struktur birokrasi, oleh mereka dipandang sebagai tanda bahwa kalangan mistik sudah berada di luar pengawasan Kementerian Agama dan Kementerian Kehakiman. Suharto sendiri juga secara jelas mendorong upaya mobilisasi kebatinan yang kemungkinan ada sambung kaitnya dengan simpati personalnya sebagai orang Jawa atau sebagai imbangan politik terhadap kekuatan oposisional Islam kala itu. Pada akhir 1970-an, iklim politik itu mulai berubah dan merambah ke aras kebijakan pemerintah.

Dalam peralihan tersebut, Zahid Hussein justru menduduki posisi penting. Selain memegang peranan signifikan dalam Sumarah atau gerakan kebatinan pada umumnya, dia juga duduk dalam struktur administrasi pemerintahan Suharto. Zahid sendiri masuk menjadi anggota Sumarah pada 1940-an lewat ayah angkatnya. Sang ayah, Bariunhartono, merupakan salah satu aktivis Muhammadiyah yang kemudian menjadi pengikut Sukino, pendiri Sumarah. Zahid secara simultan menjabat sebagai tokoh nasional Sumarah; tokoh kunci organisasi payung kebatinan (yang secara teoritis independen dari campur tangan pemerintah), dan seorang petinggi Angkatan Darat di Bina Graha Jakarta. Selama satu dekade sejak 1970, dia menjalankan tugasnya di dinas intelijen AD yang bertanggung jawab atas keamanan presiden selama mengadakan lawatan ke daerah. Pada 1980-an, ia memegang kendali Banpres atau dana dari presiden yang banyak disumbangkan untuk mensubsidi pesantren. Selain berperan dalam upaya Suharto mendomestikasi dan mengenkorporasi aktivis kebatinan, Zahid juga menetralisasi segala kemungkinan terjadinya oposisi dari arah pesantren. Kesukesan Orde Baru di kedua ranah tersebut sangat berpengaruh pada stabilitas politik.

Sulit dianggap sebagai sesuatu yang kebetulan bila pada 1977, Suharto menyuruh Zahid untuk berangkat haji ke Mekkah. Karena kedudukannya sebagai salah satu tokoh sentral dalam politik nasional kalangan kebatinan, perjalanannya ke Tanah Suci menimbulkan kecurigaan. Sejumlah kalangan kebatinan menganggap apa yang dilakukan Zahid merupakan tindakan kontraproduktif sebab secara tidak langsung hal itu memberi kesan pengakuan terhadap pelaksanaan syariah. Ketika Pak Zahid mengomentari perjalanannya ke Mekkah kepada saya, dia menjelaskan bahwa apa yang dilakukannya adalah juga untuk menilai apakah Suharto sebaiknya berangkat haji sendiri atau tidak (persoalan keamanan) sembari bercanda ingin menguji getaran spiritual. Ini lebih dari sekadar gurauan sebab itu sudah menjadi tugasnya sebagai seorang pejabat keamanan dalam negeri. Artinya, kepekaan spiritual Zahid memang sangat diperlukan dalam tugas intelijen. Selain itu, dengan menyandang gelar haji, posisinya di hadapan komunitas Islam menjadi kuat. Dia menjadi wakil yang lebih dapat diterima dan bisa jadi sudah merupakan upaya awal bagi peran yang nanti bakal ia mainkan dalam rangka memudahkan pemerintahan Suharto menjalin hubungan dengan komunitas pesantren. Bukan kebetulan, dengan menjadi seorang haji dan berinteraksi dengan orang pesantren, wacana spiritual Zahid menjadi terpengaruh. Caranya, membingkai latihan sujud Sumarah juga berubah pada masa itu. Perubahan ini bertepatan dengan kematangannya dalam latihan dan tugasnya sebagai seorang pemimpin. Proses tersebut telah membawa akar kesantrian dari masa mudanya menjadi tampak ke permukaan.

Pada 1970-an, posisi Zahid di Sumarah berada di bawah Arymurthy. Nama keduanya begitu mengemuka di tingkat nasional lewat perannya sebagai penyaji dalam acara *Mimbar Kepercayaan* yang ditayangkan TVRI. Hubungan mereka begitu akrab sejak 1970, dan tugas yang mereka emban juga saling berkaitan satu sama lain dalam semua level. Namun, pada awal 1980-an, mereka berjalan sendiri-sendiri. Kendati ada sejumlah ketegangan yang terjadi dalam Sumarah selama dasawarsa tersebut, sebagai individu mereka melanjutkan kerja

sama secara aktif dalam banyak konteks. Perbedaan di antara mereka begitu rumit, dan saya tidak memiliki kapasitas yang cukup untuk memaparkan posisi keduanya secara lengkap. Dengan masih adanya sensitivitas terhadap masalah tersebut di Indonesia, perlu untuk ditekankan di sini bahwa perbedaan perspektif yang akan saya ketengahkan sama sekali tidak hendak mengurangi sikap hormat saya terhadap kedua tokoh sentral Sumarah itu.

Posisi mereka dalam ranah kebijakan nasional yang terkait dengan kebatinan, agaknya mirip dengan kontras klasik antara Al-Hallaj dan Al-Ghazali atau Siti Jenar dan Kalijaga. Dalam politik agama di tingkat nasional, peralihan antara kedua kutub itu terkait dengan pendulum yang berayun dari mistisisme radikal ke mistisisme konservatif. Kepindahan Arymurthy dari peran nasionalnya sebagai kepala direktorat penghayat kepercayaan dan kebatinan dalam Departemen Pendidikan dan Kebudayan yang mengurusi gerakan "Kepercayaan" adalah atas instruksi Suharto. Arymurthy memegang kedudukan itu terkait dengan Ketetapan MPR di atas bahwa para pengikut kebatinan dan kepercayaan cukup puas dengan persyaratan konstitusional agar setiap warga negara percaya kepada satu Tuhan—ciri khas Orde Baru. Menjelang 1980-an, Suharto tampaknya begitu yakin bahwa sikapnya terhadap kebatinan sangat berisiko di hadapan komunitas muslim yang tidak sanggup ia lawan itu.

Kebijakan yang mendominasi selama 1970-an diuji dengan hasil sensus penduduk pada 1980. Dana Kementerian Agama dialokasikan menurut data statistik terhadap afiliasi keagamaan yang terkumpul dari sensus tersebut. Berdasarkan Tap MPR 1973, banyak aktivis kebatinan mendorong para pengikut agar hanya mencantumkan afiliasi kebatinan saja seperti di KTP mereka. Namun demikian, pada praktiknya, di beberapa daerah, pemerintah lokal sering tidak menerima hal ini, padahal di formulir sensus terdapat kolom yang tertulis lima agama *dan* sebuah kolom untuk "lainnya". Akan tetapi, pada saat terakhir, kolom "lainnya" dihilangkan, yang berarti semua warga negara harus memilih salah satu dari lima agama resmi, seperti

yang tertera di formulir. Secara tersirat, keikutsertaan dalam aliran kebatinan hanya dianggap sebagai pelengkap dan tidak pernah dinilai sebagai alternatif independen terhadap afiliasi keagamaan. Perubahan ini sangat terkait dengan pendulum politik yang berayun ke arah mistisisme konservatif, paling tidak seperti itulah yang bakal ditegaskan oleh tradisi.

Karena Arymurty tetap lekat dalam pendirian awalnya ketimbang menerima perubahan dalam aras pemikiran pemerintah pada waktu itu, Suharto sampai pada kesimpulan bahwa dia harus dipindahtugaskan. Berbeda dari sahabatnya, Zahid justru mengikuti pandangan presiden dengan tanpa kesulitan dan bukan hanya karena tugasnya yang menuntut demikian. Dengan kata lain, posisi yang sedang dia pegang memang lebih mendukung untuk mengamini kebijakan pemerintah daripada Arymurthy. Tetapi, saya yakin sudut pandang pribadinya tetap sejalan dengan kebijakan baru tersebut. Hal itu sedikit banyak dipengaruhi oleh perannya di tingkat nasional sebagai seorang mediator presiden, baik ketika berhubungan dengan komunitas muslim maupun kalangan kebatinan. Jika perbedaan perspektif antara Arymurthy dan Zahid Hussein terlihat nyata melalui jalinan interaksi yang mereka bangun di pemerintahan, di organisasi payung kebatinan, di Sumarah, dan di dalam sujud, perbedaan posisi antara keduanya di barisan nasional dapat dikaitkan secara langsung pada pendekatan dan penekanan yang berbeda dalam latihan meditasi.

Di sini cukuplah untuk hanya menggambarkan kesejajarannya dan menunjukkan bagaimana ranah ekstern dan intern saling berkaitan satu sama lain. Menurut sudut pandang Arymurthy, corak sujud Sumarah telah mengalami tahap-tahap pematangan secara berlanjut sejak 1930-an dan kini telah semakin terbuka. Sedangkan menurut Zahid, latihan Sumarah sudah mutlak sejak pewahyuan yang diterima Sukino, dan dari awal hingga akhir terletak pada kebulatan iman terhadap kekuasaan Tuhan.

Ada beberapa kesimpulan dari pembahasan bab ini. Melalui contoh Sudarno dan Sumarah, saya menegaskan sekali lagi bahwa wacana penjelmaan sujud bervariasi, sesuai wacana dan citra dari setiap orang selaku pengemban tugas. Meskipun demikian, gaya pembawaannya masih dimungkinkan menembus alam tataran kejiwaan yang sama. Kalau disebut *relaxed meditation* atau "sujud sumarah", sebutan itu pada intinya hanya menyangkut "wacana" walaupun sangat mungkin juga memengaruhi "anggapan". Kalau kita percaya, sesungguhnya pada benda landas hidup mutlak dan melanjutkan sampai penghayatannya, semakin dalam dan tinggi (jelas menunjuk garis vertikal) sekaligus semakin dekat persamaan.

Dengan demikian, pembedaan di antara sujud yang perpangkal pada "Ketuhanan" dan meditasi demi penyelarasan dengan "gema hidup alami" hanya berupa perbedaan wacana, bukan tujuan yang lain. Kendati demikian, di dalam alam wacana, yang menyangkut citra, pengertian, dan bahasa, kita sangat mungkin membedakan. Kalau kembali pada alam wacana yang dulu terjebur melalui Sumarah jelas alam Islam—Jawa yang wujud. Bukan hanya Suwondo, melainkan kebanyakan pamong/pengemban tugas Sumarah, mencontohkan "wacana Islam" di dalam penghayatan dan ucapannya.

Permasalahan sarengat (syari'at, *red.*) di dalam alam kebatinan Jawa (termasuk Sumarah) diserahkan pada agama masing-masing. Kalau "tidak diurus" oleh mereka demikianlah karena mereka menggarap ladang "batin" (jadi tingkat tarekat, bukan sarengat) yang dipandangannya berada di setiap orang dari lingkup agama apa pun. Di dalam hal ini, tidak ada pertentangan sama sekali di antara "agama dan kepercayaan (kebatinan)", cuma tekan dan urusan di medan yang berbeda. Diumpamakan seorang yang beragama mungkin sekaligus suka main sepak bola atau menggarap pemikiran di lapangan ilmu sosial. Boleh saja, ya? Apa tidak dibolehkan menggarap rasa batin di samping menemui sarengat agamanya? Nah, kalau memang boleh, bagaimana keterkaitannya di antara "agama dan kepercayaan?"

Soal ini yang masih terus ramai, akhirnya menjadi persimpangan di antara Arymurthy dan Zahid Hussien. Kebetulan perselisihan di antara mereka bukan hanya "contoh", melainkan sekaligus mereka berdua tampil sebagai tokoh di dalam proses nasional. Sepanjang tahun-tahun 1970-an mereka masih sejajar sebagai sebuah dwitunggal di dalam urusan ke-Sumarah-an, SKK/HPK, maupun perjuangan nasional. Mulai ada persimpangan setelah Zahid naik haj sebagai pengawal buat Soeharto. Menurut tafsiran saya, sesuai apa yang sudah dibukakan di atas, ada perubahan sikap pemerintahan Soeharto pada 1980 dinyatakan waktu penyelenggaraan sensus pada tahun itu (Ibu Sri Pawenang dari Sapto Darmo yang menunjukkan saat itu).

Di situ ada kesejajaran di antara perjalanan negara besar Indonesia dan dampak terkait di dalam lingkup kecil Sumarah. Tetapi pada saat itu ada kelainan kalau dipertimbangkan dengan peralihan waktu revolusi atau pada Gestapu/Gestok. Di dalam dua kasus itu Paguyuban Sumarah memang mencerminkan peralihan umum (*manut zaman ing dilakoni*); di dalam kasus orang-orang Sumarah secara langsung bergerak di setiap bidang sekaligus—Zahid sebagai utusan yang langsung ditugasi oleh Soeharto; Arymurthy sebagai pengurus HPK dan sekaligus Direktor Binhayat; keduanya sekaligus sebagai dwitunggal DPP Paguyuban Sumarah.

Di dalam tugas lahiriah Zahid pada tahun 1980-an masih diutus oleh Soeharto, sebagai petugas ABRI Intel, sebagai pengawal demi perjalanan Soeharto dalam negeri. Kemudian diutus ke Makah (Zahid yang cerita langsung kepada saya di dalam kantornya di Bina Graha). Kemudian ditunjuk pula berak di alam HPK dan sekaligus sebagai Ketua Banpres. Di dalam tugas terakhir ini yang tampak jelas adalah bahwa dana bantuan Presiden itu ditujukan pada lingkungan pesantren. Di kantor Pak Zahid saya melihat sendiri sebuah peta negara besar (mengisi tembok satu sisi) penuh dengan penjelasan mengenai uang berapa yang disampaikan kepada pesantren mana.

Dengan demikian, memang mudah ditafsir bahwa pada penghabisan tahun-tahun 1970-an Soeharto merubah sikap. Kira-kira dengan krisis minyak, dan ke tingkatan kekayaan negara-negara Timur Tengah, ada perubahan suasana internasional. Kemudian, revolusi Iran pada 1979 memberi angin baru pada gerakan-gerakan dunia. Soeharto secara jelas (di sini saya "tafsir", tidak diterangkan demikian oleh Zahid) mulai prihatin lagi atas kekuasaan dan daya kalangan muslim di Indonesia. Kira-kira pada waktu itu dia mulai cenderung "mengenakkan" (dan berusaha merangkuli) Islam supaya lebih dekat pada pemerintah. Demi itu dana Banpres (yang berasal banyak dari minyak dan sebagian langsung dari Saudi) ditujukan sebagai sumbangan pada pesantren. Aturan kantor-kantor pemerintahan mulai mementingkan ruang shalat, dana pemerintah lain mengalir pada bangunan masjid di mana-mana. Secara wajar suasana sosial yang luas mulai mengalir. Di dalam proses itu Zahid termasuk salah satu petugas penting Soeharto, sudut pandangannya sekaligus sesuai dan mewakili arus yang mengalir "dari atas ke bawah". Dia sendiri semakin matang pribadinya sekaligus semakin terjun di dalam dan mengalami wacana Islam. Dampaknya secara wajar nyata pula di dalam pandangannya terhadap (dan di dalam, toh dia masih merangkap selaku petugas di situ) HPK dan perjuangan. Yang jelas, dia kemudian membawa pendapat di lingkungan itu bahwa kebatinan harus dipandang sebagai "soal lain" dari keagamaan, seperti olah raga walaupun di kejiwaan.

Sikap demikian menunjukkan persimpangannya dengan Arymurthy. Arymurthy selamanya dijiwai arus dari bawah ke atas di dalam arti bahwa dia tetap masih berjuang demi pernyataan ke pemerintahan supaya lingkup yang diwakili HPK dapat diterima di Indonesia sebagai "Ketuhanan bebas yang berdiri sendiri". Oleh karena itu, dia bersama rekan lain di HKP memperjuangkan hak orang-orang kebatinan untuk menunjukkan Ketuhanannya melalui pernyataan (Kartu Penduduk ataupun perkawinan) sebagai penghayat, tanpa keharusan supaya menyatakan "agama". Di dalam hal ini orang-orang HPK di daerah, termasuk Sukardji sebagai

pimpinan di Jawa Timur, secara kukuh memperjuangkan kebebasan lingkup kepercayaan dari tekanan kalangan agama.

Karena Arymurthy ternyata tidak sanggup menyesuaikan usahanya, selaku Direktur Binhayat, dengan angin baru ini, Soeharto akhirnya menghentikan tugasnya di situ pada pertengahan 1980-an. Secara nasional dan dengan demikian ada pula dampak langsung ke dalam paguyuban Sumarah. Sedikit demi sedikit Arymurthy disampingkan, akhirnya sebagai Ketua Umum DPP diganti Zahid dan kemudian Soemarsono (Jenderal ABRI, kebetulan yang menantu Joyosukarto, tokoh Sumarah Magelang). Sampai awal 1990-an dia memegang tugas selaku Ketua Umum DPP Sumarah. Kemudian lagi, menjelang pertengahan 1990-an. Dia diganti Sukosudarso, yang sampai sekarang masih memegang posisi sebagai Ketua Umum DPP Paguyuban Sumarah. Saya tidak mengamati seluk beluk peralihan Paguyuban pada tahun-tahun 1990 sampai sekarang, terkait perjalanan karir dan pribadi yang sudah diceritakan bab 7.

Walaupun demikian, saya masih mengikuti perkembangan tugas Arymurthy dari 1987 sampai wafatnya 1997. Mula-mula Arymurthy mengambang dan di sekitar 1987 menyatakan terang-terangan bahwa tugas kejiwaannya mungkin sudah rampung. Kemudian, dan secara jelas pada tahun 1989, mulai ada tuntunan baru melalui dia. Tuntunan ini diteruskan melalui sebuah forum kejiwaan, lepas baju "Sumarah", yang diselenggarakan secara bertahap di pendopo Basuki di Srondol, Semarang. Biasanya disebut "tuntunan Paket", dengan arti bertahap.

Saya sempat mengikuti di Srondol hanya sekali waktu Arymurthy memimpin di sana (dua kali kemudian di dalam rangka "peringatan turunnya tuntunan paket"), yang terakhir November 2007. Saya lebih memahaminya melalui pertemuan langsung dengan Arymurthy di rumahnya di Jakarta, kira-kira empat atau lima kali pada awal 1990-an. Sekali juga hadir waktu dia membawa penerangan paket di Solo 1991. Kalau diteliti pembicaraan harus panjang, dan saya belum mampu membahas se dalam itu. Ada pula petunjuk-

petunjuk terkait yang menyambut adanya fase V dan VI dalam ke-Sumarah-an. Walaupun demikian, DPP Paguyuban sampai sekarang masih menyatakan bahwa Paguyuban Sumarah ada di dalam fase IV. (Dijelaskan demikian di dalam buku yang disusun oleh Basuki 2007 (sekarang dia duduk sebagai Ketua Kerohanian DPP Paguyuban Sumarah).

Saya mendukung pandangan ini bahwa cukup menegaskan fase IV. Sebabnya semua yang mungkin dapat disebut kelanjutannya tetap berada di dalam satu tataran besar kejiwaan ialah bagian kepala. Di situ menurut sistem Yoga Kundalini masih ada tiga ancer yang berbeda, namun secara umum fase IV sudah menembus. Penghayatan disertai kesadaran jiwa yang gandeng dengan Guru Loka/Baital Makmur itu.

Inti pokok dari tuntunan paket pada akhirnya tampak melalui persujudan yang secara langsung (bagai pengawal pula) tersebar melalui sinar pancaran budi. Pemancaran budi inilah seketika menaungi semua piranti/alat kita termasuk Jana Loka/Baital Mukadis, Indraloka/Baital Muharram, dan Guru Loka/Baital Makmur. Dengan demikian, kelangsungan sujud demi kesadaran sudah tidak lagi membutuhkan "patrap" pengheningan supaya peralatan kita secara berturutan tunduk/pasrah melalui tataran yang berbeda. Bisa jadi langsung seketika kalau kita masuk alam penghayatan dengan menghidupi Budi. Dengan demikian, penyebarannya memang masih disesuaikan dengan kemampuan dan susunan piranti kita satu per satu. Akan tetapi, dengan demikian kesadaran hiduplah yang menguasainya, bukan bagian tertentu atau tekad ataupun iman semata-mata, langsung Sumarah sepenuhnya.

Menurut saya, kalau mengungkap "peningkat" fase Sumarah dari awal sampai sekarang memang sewajarnya tetap pasang tanda tanya: apa yang "baru" apa yang "tetap". Di dalam pandangan Zahid secara mutlak inti ke-Sumarah-an sudah tercakup di dalam wahyu yang diterima oleh Sukinohartono pada tahun 1935. Menurut Arymurthy peningkatan melalui empat (fase "besar") berupa

kematangan, tidak hanya di dalam pemahaman dan gaya pengetrapan, tetapi sekaligus kedewasaan di dalam kesadaran Ketuhanan. Malah Arymurthy, di waktu menerangkan tuntunan paket, berkali-kali menegaskan pula bahwa alam penghayatan itu berupa hal baru di dunia. Dari sudut pandangan dan penghayatan saya kedua-duanya "benar". Tentunya, saya tidak sama sekali bermaksud "menilai" kesadaran mereka. Bagaimana mungkin demikian, dua pihak yang tampak berlainan, tetapi sama-sama "benar"?

Beginilah. Mengingat lebih dulu penjelasan Ibn al-Arabi mengenai tataran kejiwaan. Melalu ungkapan dia, yang berakar pula di dalam filsafat neo-Platonism di dunia Lautan Mediterania, setiap kali mengalih dari satu tataran kepada yang berikut, yang akan berubah adalah bukan hanya "tingkat jiwa", melainkan sekaligus pemahaman dan pandangan terhadap semua lapis atau tingkatan. Singkatnya, mudah walaupun kalau kejar keseluruhannya sangat rumit. Kalau dikejar secara rinci kita harus menjelaskan paling sedikit 7x7 alam kejiawaan. Kelanjutan sampai ke situ memang menimbulkan kerumitan filsafat tasawuf, Buddhis, maupun Katolik pada "Zaman Pertengahan". Kita tidak perlu sampai ke situ.

Cukup sekarang, demi sebuah kesimpulan mengenai fase-fase Sumarah, kalau kita meringkas melalui penjelasan demikian: kalau kita berada di alam semula semua yang "lebih tinggi" diperlihatkan seolah-olah kita harus "naik" tangga yang meninggi ke langit (inilah yang saya tangkap sebagai "Tangga Yakub" di dalam kitab-kitab suci). Padahal akhirnya, kalau dilihat dari sudut pandangan Tuhan (mungkin dicicipi mereka yang sampai makrifat) yang ada di alam ini ataupun akhirat adalah satu. Entah kalau jelas, mudah-mudahan membantu pemahaman.

Kembali kepada Paguyuban Sumarah. Paling tidak, riwayat ini sudah menjelaskan bahwa melalui tiga generasi penghayat selalu ada penyesuaian di dalam penghayatan/patrap, wacana/ajaran dan susunan/Paguyuban dengan alam lingkungan nasional/dunia. Paling

tidak dengan demikian nyata apa yang dikatakan: *manut zaman ing nglakoni* (Ikut perkembangan zaman). Dengan demikian, jelas bahwa Kejawen, melalui Sumarah sebagai contoh, bukan "statis" melainkan berkembang menurut arus zaman.

Mudah sekali sampai ke situ, karena di situ kita masih menunjukkan hal-hal yang tampak di alam wujud, seharusnya sampai ke pengertian ilmuwan mudah pula. Mungkin di alam wujud (termasuk berbagai tingkatannya dan sampai kepada apa saja yang mungkin bisa dinyatakan "pengalaman penghayatan") kita harus menyimpulkan bahwa Sumarah telah lewat tiga generasi manusia. Mereka mulai mudah, dengan pengertian mudah (menurut zaman) kemudian menginjak kedewasaan dan masa tua. Lumrah demikian dan dari satu sisi memang itulah yang terjadi. Belum tentu kalau di situ ada "kemajuan" atau "peningkatan" dunia luar, mungkin semua yang terlihat sebagai "peningkatan" hanya berupa kematangan pribadi. Dengan sangat mudah kita selaku manusia keselip, mengalih dari alam ke alam. Sangat mungkin kita akan menanggapi pengalaman yang baru atau alam yang "baru" *buat kita* seolah-olah itu adalah "alam baru" buat manusia atau dunia. Memang pada tingkat hakikat sangat licin—makanya mudah salah paham antarkalangan.

Akhirnya, dari satu sisi saya angkat tangan dari sisi lain merasa plong, mudah menyimpulkan. Dari sudut pandangan hakikat kita seharusnya "angkat tangan". Di sinilah yang dimaksudkan dengan pernyataan pokok Islami bahwa yang mengadili kita adalah Tuhan sendiri di akhirat, jangan-jangan manusia mencoba mengganti dia seolah-olah sebagai hakim. Soal mutlak kita dengan demikian menyerahkan ilahi. Dengan demikian, pada hakikat masalah kita tidak lagi berurusan "menyimpulkan" mengenai sikap atau tingkatan kesadaran orang lain. Menyaksikan dan menyadari menurut perbatasan kemampuan masing-masing, ya tentu—tetapi kalau kita "menyimpulkan", seolah-olah secara hakikat di situ lepas landas dan malah menunjukkan bahwa kita sendiri sudah lepas dari keimanan kepada Tuhan. Di situ seharusnya kita kembali kepada sikap mawas diri—ialah mengurus hubungan *kita sendiri* dengan Tuhan.

Kalau kita mengukur perkembangan melalui "kemajuan", selaku pribadi kelompok, atau dunia, dengan sendirinya kita juga melekat kepada wujud—termasuk yang halus di dalam. Perkembangan Paguyuban Sumarah boleh saya dikira "kemajuan", tetapi kita harus selalu ingat, kalau menyatakan demikian, bahwa yang "maju" itu hanya boleh dipandang demikian "dari sisi atau sudut pandangan tertentu," ialah bukan "mutlak". Di dalam kehidupan pribadi atau kelompok ada pasang surutnya; kalau ada kemajuan mungkin sekali dari sisi lain mundur. Semua anasir yang dulu ada sampai sekarang masih, di dalam Paguyuban Sumarah demikian pula.

Yang dulu tampak menggandoli Sukino sekarang masih mungkin menggantungkan diri kepada lain. Yang dulu seolah-olah merebut martabat sampai sekarang mungkin masih mencari "pengalaman istimewa". Pada satu saat seseorang mungkin bertugas secara kejiwaan pada waktu kemudian masih sangat mungkin mengelam di *manah batal*. Dari sisi tertentu tetap ada kemajuan—paling tidak di dalam pengertian umum bahwa pada hakekatnya kemajuan di dalam kesadaran rohani tidak tergantung kepada orang, kekuatan, atau pengalaman "tinggi", tetapi dinyatakan melalui keterbukaan, keselarasan, dan keadaan pribadi yang berwujud setiap saat melalui tugas sehari-hari. Tingkatan kesadaran kita tidak bisa diukur menurut saat tertentu di dalam latihan khusus, melainkan sebagai sikap keberadaan hidup. Makanya, dan sesungguhnya sejak semula, latihan sujud Sumarah tidak berupa "olympik spiritual", melainkan usaha supaya laras, sesuai, dan selalu satu dengan keadaan yang umum. Kalau dinyatakan "sukses" dan "maju", dari sisi itu perwujudannya akan melalui sikap rendah diri, sebagai makhluk yang "tidak bisa apa-apa" dan tetap sadar diri sebagai "orang biasa"—bukan sebagai kepintaran, kehebatan, atau keistimewaan. Begitulah "Sumarah". Ternyata pula bahwa sikap "ke-Sumarah-an" ini tetap tersebar melalui sikap hidup orang Jawa jika di luar apa yang disebut "Paguyuban Sumarah".

Bab 9
MAKROKOSMOS DAN MIKROKOSMOS

Bilamana perhatian selalu terfokus pada aras permukaan dari forma pencarian mistis, siapa pun akan mudah abai terhadap kesadaran yang terbangun melaluinya. Sejauh latihan spiritual dipandang sebagai sesuatu yang bersifat mistis, tidak ada forma macam apapun yang sanggup menegaskan eksistensinya. Jika para individu memiliki komitmen untuk menuju ke arah transformasi batiniah dalam pengertian mistik, forma yang menjadi landasannya hanya berupa bayang yang hampir tidak dapat memberikan pemahaman tentang hakikat dari pengalaman (mistik) itu sendiri. Karena perhatian saya telah menukik ke arah evolusi formatif dalam tubuh Sumarah dan juga perkembangan kesadaran yang terbentuk dari evolusi itu, apa yang menjadi tilikan saya akan menjadi mudah untuk disalahartikan. Yang absolut tidak bisa berubah, dan tetap seperti itu adanya.

Sepanjang pengalaman Sumarah dikaitkan dengan kebenaran (*Hakiki*) maka landasannya tetap melalui semua fase yang bergulir dalam perjalanan sejarahnya. Bagaimanapun, segala yang dapat diamati, baik itu pada tataran konseptual maupun fisikal adalah senantiasa berada pada aras forma. Itulah mengapa kita hanya sanggup membahas evolusi dengan melakukan penyesuaian pada alur waktu, atau bahkan mengomentari pertumbuhan kesadaran kolektif melalui dimensi yang kasat mata seperti itu. Bentuk yang maujud memang merentang hingga ke tataran kesadaran yang sifatnya halus, dan pengalaman batiniah para individu juga dipengaruhi oleh

perubahan dalam aras konseptual dan praktis. Dalam pengertian, *satu-satunya* yang tidak berubah hanyalah titik akhir pencarian yang tidak bisa ditunjuk.

Orang Sumarah membicarakan tentang evolusi kesadaran individual dengan mengaitkannya pada pertumbuhan kesadaran kolektif seraya menghubungkan kedua hal itu dengan pola yang tengah berlangsung di tingkat nasional. Berubahnya teknik latihan sujud bukan hanya untuk orang per-orang, melainkan juga demi kepentingan yang lebih luas, yaitu warga Sumarah secara keseluruhan. Konsepsi dan bahasa latihan sudah barang tentu berubah bersamaan dengan masa peralihan struktur dan kepemimpinan organisasi. Sebagaimana dimaklumi oleh para anggota Sumarah, semua forma yang tampak hanya berfungsi sebagai instrumen kesadaran bila ditinjau dan diterapkan dalam konteks latihan mawas diri. Pada prinsipnya, forma yang maujud belum dapat dipersepsi sebagai objek dalam dirinya sendiri, tetapi hanya sebagai agen transformasi. Oleh karena itu, dalam setiap aliran kebatinan yang sebenarnya, sentralitas latihan merupakan sesuatu yang fundamental. Meski begitu, tidak selamanya benar bahwa evolusi kolektif bergerak sejajar dengan perkembangan pada aras individual.[1] Corak dan karakter yang mewarnai perjalanan Sumarah itu memang menarik untuk dijelajahi lebih lanjut.

Apa yang hendak saya lakukan di sini adalah meringkas pola evolusi Sumarah, menilai, menafsirkan berbagai dinamika yang terjadi di dalamnya, dan mensarikan pandangan yang relevan untuk memahami jagat kebatinan dalam kebudayaan Jawa. Saya menitikberatkan pada dua aspek pengalaman Sumarah. Pertama adalah "refleksi", yaitu merujuk pada paralelisme antara perkembangan di tingkat individu, kelompok, dan nasional. Kedua adalah "dialektika",

[1] Saya yakin akan menjadi sangat menarik dan bermanfaat bila dibangun suatu tipologi gerakan kebatinan dan keagamaan dengan berdasarkan pada tataran di mana struktur internal telah cair. Banyak gerakan menampilkan adaptasi struktural yang semacam itu, sebagaimana dalam Sumarah, seperti Gerakan Findhorn di Skotlandia. Lihat, Hawken, Paul., *The Magic of Findhorn*, (New York: 1973); dan Duquesne, François., "Evolution of Government di Findhorn", *One Earth 3* (1977).

yaitu saling berpengaruh antara "dimensi" di aras kontekstual, organisasional, konseptual, teknik, dan kesadaran.

Dalam kaitannya dengan kebatinan Jawa, Sumarah sangat representatif, dan dinamika yang terjadi didalamnya memberi pemahaman menuju proses yang lebih luas. Maka dari itu, saya menggunakan kasus Sumarah untuk menerangkan penekanan kultural pada tataran politik mufakat (*consensual politics*); memaparkan peran para mistikus sebagai penasihat politik serta peran aliran sebagai "barometer" kesentosaan; relasi antara kebatinan, Islam, tindakan sosial, dan modernitas; dan interaksi antara kebatinan, Islam, dan konflik sosial. Saya juga berharap bisa menyajikan perspektif lokal dan hal lain yang lebih dari itu. Dengan berfokus pada aspek latihan/pengalaman, ketimbang kultural atau ideologis, dalam dunia kebatinan, akan memberi suatu landasan yang substansial untuk meninjau ulang proses saling pengaruh antara kesadaran, budaya, dan masyarakat. Dengan demikian, saya tidak sedang bermaksud untuk hanya menampilkan sebuah perspektif "lokal", melainkan lebih dari itu, ingin membangun semacam argumentasi untuk menilik-ulang karakter yang selama ini menjadi basis dalam memahami jagat kesadaran. Akhirnya, meski berdasar pada landasan sugestif, saya hendak merentangkan kasus Sumarah menjadi suatu ikhtisar tentang pengertian sejarah spiritual orang Jawa.

Sebagai sejarah mikro, kajian ini turut memberi sumbangan positif bagi pengetahuan tentang kebatinan Jawa dan tidak ada kesulitan apapun untuk menegaskan relevansinya. Selain itu, dan dengan cara yang sama dengan etnografi yang memberi gambaran mikrokosmis dari pola sosial, kasus yang saya angkat dapat menjadi sebuah alat untuk mencapai pemahaman yang lebih luas tentang kebudayaan lokal. Bagaimanapun, Sumarah bukan hanya aktor dalam masyarakat di suatu kebudayaan lokal, melainkan juga merupakan refleksi dan sekaligus ekspresi dari berbagai macam corak dan perspektif yang sifatnya umum.

Penyesuaian sosial dan konsepsi kultural jelas membentuk ekspresi kesadaran seperti di singgung di muka. Akan tetapi, dalam pengertiannya sendiri, kebatinan tidak bisa ditegaskan atau didefinisikan dengan merujuk pada suatu struktur sosial atau sistem budaya tertentu.

Evolusi Sumarah

Karena orang Sumarah memandang evolusi mereka sendiri, sudah barang tentu terdapat begitu banyak keragaman corak perkembangan. Bahkan pada tahapan awal sejarah gerakan kebatinan itu pun, para juru bicara Sumarah memahami perkembangan tersebut dalam pengertian dinamis. Mereka membayangkan penyesuaian yang terus berlanjut terhadap pertumbuhan kesadaran internal dan tekanan eksternal dalam konteks yang melatari sebagai sesuatu yang alamiah. Alih-alih membahas magik dan kesaktian, tema pembicaraan mereka sudah mengarah ke dimensi kesadaran dalam kehidupan sehari-hari dan mengaitkan perubahan yang terjadi dengan difusi otoritas spiritual atau yang mereka sebut "demokratisasi spiritual". Gerak batiniah, baik dari kesadaran maupun organisasi juga dimengerti sebagai sesuatu yang terkait secara integral dengan pola nasional. Akan tetapi, kesejajaran itu dihayati bukan hanya sebagai hasil dari kekuatan yang sama, melainkan juga sebagai refleksi dari penyelarasan kelompok yang sifatnya khusus terhadap peristiwa yang lebih luas dimensinya.

Para anggota Sumarah melihat kemajuan kesadaran spiritual pada aras individu sebagai suatu pergeseran, yaitu dari pengalaman terhadap kekuatan gaib (*kasekten*) menuju keyakinan terhadap kesadaran; dari tekad ke walas asih menuju pasrah atau sujud; dan dari ego ke kolektif menuju universal. Dulu, mereka biasa menceritakan bahwa sujud memerlukan tekad dan kekuatan untuk membangunkan kesadaran di luar ego. Pada mulanya, semua itu tampak berbeda dari

[2] Dalam hal ini, untuk analisis partikular mengenai kebatinan dalam berbagai macam tradisi, lihat C. Naranho dan R.E. Ornstein, *On the Psychology of Meditation*, (New York: 1971).

pengalaman kehidupan sehari-hari yang mencipta pengertian yang terpisah antara latihan kebatinan dan kehidupan sehari-hari. Berbagai perkembangan kesadaran mereka anggap sebagai pergerakan ke arah keterbukaan dan kesadaran yang terpendar sehingga teknik sujud menjadi kurang melibatkan latihan pemusatan pikiran, dan pengalaman muncul dengan realitas yang sama sekali tidak luar biasa.

Kemajuan ini memang dipahami dalam beragam cara, namun sistem yang mereka kaitkan justru mirip dengan sistem cakra dalam latihan yoga. Dalam kerangka semacam ini, kemajuan spiritual direlasikan dengan pengaktifan pusat-pusat psikis dari wilayah tulang ekor menuju ubun-ubun, yaitu bila titik bagian bawah tubuh diaktifkan maka kesadaran akan kuasa menjadi kuat; jika gerak energi difokuskan ke bagian kalbu maka akan membuat keyakinan dan welas asih teraktifkan; dan apabila titik di bagian kepala diaktifkan maka akan membuat kesadaran tentang kesatuan menjadi tumbuh.* Dapat dikatakan bahwa dengan cara demikian, orang Sumarah boleh jadi telah mengaitkan bangkitnya kesadaran tadi dengan pengertian tasawuf tentang kemajuan spiritual melalui tingkatan kesadaran yang berakhir dengan tersibaknya hijab yang tidak lain dan tidak bukan adalah ego itu sendiri.[3] (Lihat Apendiks)

---

* Dalam tradisi Yoga, titik di bagian bagian bawah tubuh (genital) disebut *muladhara chakra* atau *terrainian Plexus* (pleksus bumi), titik di bagian dada (kalbu) disebut *anahata chakra* atau *solar plexus* (pleksus matahari), dan titik di bagian kepala disebut *ajna chakra* atau *lunar plexus* (pleksus bulan). Sebetulnya, masih ada beberapa lagi yang lain, namun Stange hanya merujuk pada tiga cakra di atas. Ini mungkin sekali karena dia mengkaitkannya dengan tiga macam pembagian pusat-pusat psikis dalam tubuh menurut terminologi Jawa (yang dinamakan *Triloka*) dan Tasawuf, yaitu *janaloka/bait al muqadas* (bagian bawah), *hendraloka/bait al muharam* (bagian tengah), dan *guruloka/bait al makmur* (bagian atas)—*red.*

3 Citra-citra tentang kemajuan dan tingkatan spiritual merupakan hal yang fundamental dalam semua tradisi mistisisme. Sumarah, misalnya, tidak hanya meminjam terminologi dari sejumlah tradisi, tetapi juga menerapkannya dalam cara yang tipikal. Demikian halnya dengan tradisi Zen yang menekankan kemungkinan terjadinya kebangkitan kesadaran instan. Di sana jelas sekali bahwa "sepuluh kerbau" (*ten bulls*) menampilkan citra mengenai tataran spiritual yang sangat mirip dengan apa yang terjadi di Sumarah, lihat Kapleu, P., *Three Pillars of Zen*, (Boston: 1965), hlm. 301-11.

Ditilik dari pengalaman spiritual Sukino, tataran yang berjenjang tadi sudah bisa dipahami dengan jelas. Namun, sesepuh yang lain, para warga Sumarah dan orang asing menilai alur perkembangan itu justru dari ketertarikan pada kesaktian atau kekuatan gaib menuju iman dan kemudian bergerak ke arah kesadaran. Gerak kemajuan yang sama itu dikaitkan dengan pergeseran yang berawal dari orientasi personal dan teknik sujud menuju penerimaan tuntunan secara langsung, dari penilaian bahwa orang tertentu dipandang sebagai "sumber" pengetahuan gnosis menuju kesadaran bahwa semua realitas adalah guru.

Sumarah mengakui bahwa perkembangan gerakan dipengaruhi oleh kematangan para anggota yang semakin dewasa dalam usia. Memang, pada masa revolusi sebagian besar warga Sumarah adalah kaum muda, tetapi seiring dengan bertambahnya usia serta bergantinya jaman, mereka tetap aktif dalam latihan. Sehingga dengan demikian, corak organisasi juga mengalami perubahan seiring dengan kedewasaan mereka yang tentu saja bukan hanya dari segi usia, melainkan juga jiwa. Dalam pada itu, kematangan dan kejernihan latihan sujud bersama ditampilkan sebagai pernyataan tidak langsung dari bentuk perubahan pada *sifat* kemajuan individual. Para anggota baru masih dipandang sebagai pribadi yang tengah menapaki jenjang perkembangan lewat tahapan, seperti rekan senior mereka. Namun bedanya, mereka kini bisa dengan cepat melintasi jenjang itu lewat pemusatan kesadaran pada kekuatan batin dan diri pribadi.

Disamping itu, evolusi kolektif Sumarah dikorelasikan dengan tingkatan-tingkatan organisasi, konsepsi, dan latihan. Pada masa awal, Sumarah menjalankan organisasinya dengan menerapkan sistem patronase tradisional. Meski para sesepuh pada dasarnya menolak tradisi semacam itu, pada praktiknya periode awal tersebut merupakan saat di mana warga Sumarah benar-benar menitikberatkan perhatian mereka pada aras personal, yaitu tokoh yang dianggap sentral. Namun demikian, terdapat pergeseran menuju struktur yang "terasionalisasi", yang dengan sendirinya mencerminkan pola nasional. Bahasa dan

konsepsi yang digunakan di Sumarah dulunya memang sangat berkonteks Jawa—tamsil yang sifatnya mitos serta istilah teknis sufisme menjadi instrumen latihan dan tidak banyak disertai penjelasan tentang praktik spiritual. Seiring dengan berlalunya waktu, bahasa teknis spiritualitas tradisional terus memberi jalan menuju citra modern sehingga teknik latihan sujud pun mengalami perubahan. Pada awalnya, terdapat penekanan pada inisiasi spiritual (*beatan*), kedigdayaan, penyembuhan, atau gerak tubuh (*karaga* atau *kasuara*). Tetapi, kemudian semua itu berubah. Berbagai macam *beatan* sudah tidak lagi ditekankan. Alih-alih, sujud telah manunggal dengan kehidupan sehari-hari dan corak esoterik fase pertama juga sudah menjadi samar.[4]

Sumarah memahami peristiwa yang selama ini terjadi di dalam dirinya sebagai refleksi mikrokosmik dari pola yang lebih besar, dan sebagai anasir yang ikut memberi sumbangsihnya terhadap pola tadi. Konsekuensinya, pengalaman mikrokosmis/batiniah menjadi cermin bagi realitas makrokosmis atau lahiriah. Jadi, paralel yang merentang antara perkembangan individual, kelompok, dan nasional tidak hanya tampak sebagai efek dari kekuatan yang bergerak di semua level yang berjenjang pada aras nasional, tetapi juga sebagai hasil dari fakta bahwa sujud membuahkan berbagai pengalaman yang secara langsung terkait dengan realitas lahiriah.

Citra diri Sumarah yang meliputi pengertian tentang suatu evolusi menuju kesadaran yang "lebih tinggi", atau pemahamannya mengenai "kemajuan" jelas memberi pengaruh, baik terhadap peristiwa yang terjadi di tataran internal maupun dalam laporan mengenai sejarah Sumarah. Sebagian elemen dari citra diri Sumarah itu terkait dengan kosmologi Jawa pada umumnya, sedangkan sebagian yang lain terjalin secara spesifik dengan Sumarah itu sendiri.

---

[4] Ini merupakan karakteristik dalam apa yang disebut Needleman sebagai *The New Religions*, (New York: 1970), dan citra pergerakan yang menjauh dari corak esoterik adalah hal lazim dalam gerakan-gerakan '*new age*'.

Kendati sulit membangun gambaran utuh seperti apakah sifat-sifat perubahan dalam ranah kesadaran itu, dengan menceritakan peralihan-peralihan yang terjadi dalam tataran teknis, konsepsi, organisasi, dan konteks yang melatarinya sudah cukup memberikan pemahaman. Telah dimengerti bersama bahwa evolusi Sumarah memang melibatkan sejumlah perubahan substansial dalam semua dimensi fenomenal dari pengalaman kelompok. Sebagian perubahan dalam semua tingkatan pengalaman Sumarah tetap dapat dijelaskan dari sifat latihan, khususnya komitmen terhadap suatu kesadaran dalam pengertian mistik.

Sumarah sama sekali tidak mendefinisikan dirinya dengan sekumpulan teknik, doktrin, personalitas, atau peristiwa. Inilah yang membuat ia berbeda tajam dengan banyak sistem keagaman dan kebatinan yang ada. Tingkat perubahan itu bisa jadi merupakan konsekuensi dari komitmen praktis terhadap kesadaran yang tidak dapat didefinisikan dengan forma. Latihan Sumarah diarahkan menuju keterbukaan, penerimaan, dan penyelarasan, atau ke arah kesadaran yang tanpa tudung sehingga tidak ada secuil pun hasrat untuk memencilkan kesadaran batiniah dari realitas lahiriah.[6] Jadi, orientasi latihan sudah mengarah pada upaya harmonisasi dengan, atau kepekaan terhadap, dunia luar. Paralelisme antara pengalaman Sumarah dan perubahan dalam konteks yang melatarinya bisa jadi merupakan cerminan dari keterbukaan yang sesungguhnya terhadap realitas kontekstual.

---

[5] Saya baru mendalami dua fase terakhir ini saat berkunjung ke Jawa pada 1980. Ketika Arymurthy memperkenalkan saya dengan dua fase itu, dia berkata bahwa fase lima dan enam kurang merepresentasikan perubahan signifikan—berbeda dengan transisi menuju fase empat. Maka apa yang saya ulas tentang peralihan tersebut mengandung banyak pengertian yang merentang hingga perkembangan-perkembangan paling kontemporer. Dengan demikian, tidak ada reorientasi radikal di luar apa yang telah saya jabarkan.

[6] Lihat Naranyo dan Ornstein, *On the Psychology of Meditation,* mengenai perbedaan antara teknik konsentrasi dan rileksasi. Sumarah sangat menekankan pada pendekatan 'rileksasi' dalam dimensi latihan spiritualnya. Lihat komentar Sudarno dalam tulisan saya, *Selected Sumarah Teaching*.

Demikianlah, apabila kehidupan spiritual selalu didefinisikan dalam istilah-istilah pewahyuan yang unik secara historis, struktur keagamaan yang terbentuk, praktik ritual yang ditentukan, atau doktrin yang diterima maka segala macam perubahan sudah dipastikan bakal mengalami penolakan dari dalam. Tidak dapat dipungkiri bahwa struktur monastik cenderung menciptakan benih getaran, sekumpulan ritual dan doktrin memastikan persistensinya sendiri, dan berbagai teknik kebatinan didesain untuk menyekat kesadaran terhadap pengaruh duniawi. Sebab itu, tidaklah berlebihan bila pola-pola normal kehidupan religius merupakan suatu bentuk "rutinisasi". Struktur mengakibatkan kelembagaan dan condong menjadi akhir dari dirinya sendiri ketimbang jalan menuju cita-cita yang telah mengilhaminya. Cita-cita kemanunggalan lazimnya terbekukan menjadi serangkaian doktrin yang justru merintangi dimensi praktis dalam kehidupan sehari-hari. Struktur semacam itu memang bisa jadi mencapai tujuannya. Bahkan dari perspektif kebatinan, sebagian struktur tadi mungkin masih dipakai sebagai agen transformasi spiritual. Namun begitu, jika gerakan kebatinan hanya didefinisikan melalui sekumpulan forma kasat mata maka dalam jagat kehidupan spiritual, posisi mereka akan terjerembab ke dalam kutub keagamaan. Sebaliknya, bila latihan spiritual dipahami sebagai refleksi komitmen yang melampaui segala tataran forma, mereka akan masuk ke dalam kutub kebatinan.

Kebatinan dalam Kejawen Modern

Terdapat beberapa implikasi penting dalam menafsirkan kebatinan Jawa, yaitu ketika perhatian memusat pada dimensi pengalaman yang ada di dalamnya. Dalam studi kesarjanaan, kebatinan dipandang sebagai kumparan dalam tradisi Jawa dan sebagai sisa orientasi masa lampau. Pada umumnya, ia diidentifikasi dengan Hindu, masyarakat keraton, dan filsafat monistik.[7] Penekanan kultural

[7] Ada banyak literatur yang dapat dijadikan rujukan tentang masalah ini. Namun saya pikir, beberapa contoh literatur yang ada di bawah ini sudah cukup mewakili. Pada

tentang kebatinan tersebut diasosiasikan dengan kecenderungan terhadap hal yang bersifat dunia lain, irasional, dan non-material.[8] Pasang naik kebatinan juga sering dihubungkan dengan tekanan psikologis yang timbul dari kondisi sosio-ekonomi yang tidak menentu sehingga dianggap sebagai bentuk "pelarian" dari realitas kala orang merasa sulit mengatasinya.[9] Jika ditilik sebagai serpihan usang dari kebudayaan tradisional yang masih melekat maka orientasi kebatinan secara mendasar dipahami sebagai sesuatu yang berada dalam konflik dengan kehidupan "modern".[10] Menariknya, tafsiran semacam itu justru eksplisit dalam serangkaian kritik yang dilontarkan para ilmuwan pribumi dan kerap dikembangkan oleh para sarjana luar negeri. Masing-masing posisi didukung dengan berbagai macam tendensi dalam praktik kebatinan Jawa itu sendiri, namun betapapun akuratnya penilaian itu, mereka tetap keliru tafsir. Kebatinan tidak bisa didefinisikan begitu saja dengan menggunakan corak filosofis, pengelompokan sosial, atau bahkan pengaruh historis. Kendati pengaruh tadi memang terekspresikan dengan jelas, tidak satu pun dari mereka merupakan basis *definisi* tentang gerakan kebatinan.

Dalam tulisan ini, perhatian saya tidak bertumpu pada asumsi bahwa Sumarah adalah tipikal atau normatif. Bagi saya, Sumarah adalah gerakan kebatinan yang unik, seunik individu maupun desa—yang kerap dinilai sebagai bagian integral atau bahkan cerminan dari pola yang lebih luas. Jika diposisikan dalam konteks gerakan, tidaklah sulit untuk mendefinisikan Sumarah sebagai bercorak Jawa di mana ekspresi mistik yang bersemayam di dalamnya sangat terkait erat dengan latar budaya. Penekanan Sumarah terhadap rasa intuituif (*rasa pangrasa*) sebagai gerbang menuju jagat spiritual dikaitkan dengan

intinya apa yang dikemukakan adalah seperti apa yang telah ditulis Geertz, *The Religion of Java*, (Chicago: 1976).

[8] Sebagai misal, lihat Mulder, Niels., *Mysticism and Everyday Life* …, (Singapore: 1978), khususnya hlm. 111-3.

[9] Sebagai contoh, lihat Sartono Kartodirdjo, *Protest Movements in Rural Java*, (Kuala Lumpur:: 1973).

[10] Lihat Siever, Allen ., *The Mystical World of Indonesia*, (Baltimore: 1974).

orientasi budaya Jawa tentang *rasa*. Pendekatannya terhadap dimensi latihan yang bersifat rileksasi ketimbang disiplin ketat merupakan karakteristik gerakan kejawen. Akan tetapi, Sumarah bukan hanya bercorak Jawa. Orientasi latihannya yang telah mengalami transisi, yaitu dari kekuatan gaib (*kasekten*) menuju kesadaran, juga merupakan bagian dari pola yang lebih luas. Adanya pelonjakan ini, bagaimanapun, pihak pemerintah tidak tinggal diam. Mereka terus mengawasi sekte kebatinan dan terus waspada terhadap perkembangan aliran millenarian atau gerakan yang mengarah pada *klenik*. Namun ini bukan berarti gerak laten pemikiran millenarian menjadi berakhir. Sebaliknya, organisasi yang diakui secara publik, seperti Sumarah, semuanya menganggap *kasekten* atau kekuatan gaib bukanlah tujuan dari latihan spiritual mereka.

Dalam hal ini, dan dalam struktur formal tentunya, Sumarah adalah tipikal dari pola yang ada di Indonesia.[11] Sumarah bahkan bisa dikatakan sebagai gerakan kebatinan yang "representatif". Alasannya, keaktifan Sumarah dalam organisasi payung kebatinan (seperti SKK atau Direktorat Jendral Kepercayaan) adalah sebagian karena mendapat dukungan dari gerakan yang lain. Mereka menilai, Sumarah sebagai yang paling sanggup menyuarakan kepentingan mereka di tingkat nasional. Akan tetapi, posisinya di SKK menuai kecaman dari para pengkritik yang hampir semuanya mengomentari cara artikulasi para juru bicara Sumarah mengenai pandangan yang menjadi perhatian kalangan lain.[12] Jika ingin direntangkan dengan konteks

[11] Geertz, *The Religion of Java*, mengarahkan perhatiannya pada struktur baru gerakan kebatinan Jawa pada 1950-an. Dia memperluas ulasannya dalam "Religious Change and Social Order in Suharto's Indonesia", *Asia* No. 27 (1972). Kesimpulan saya bahwa semua sekte besar cenderung membedakan kesadaran dari ranah kekuatan gaib adalah berdasarkan penelitian lapangan, termasuk enam bulan di Pangestu. Saya juga terlibat dengan Subud, Sapta Darma, dan lain-lain, kendati sebentar, pengalaman itu memberikan pemahaman yang penting mengenai ketiganya.

[12] Lontaran kritik terhadap peran Sumarah tersebut bermula pada awal 1960-an, kemudian mereda pada awal 1970-an, dan meningkat lagi pada akhir dasawarsa itu. Ketika itu peran para tokoh Sumarah benar-benar dominan di SKK. Perkembangan politik yang terjadi saat itu telah mempengaruhi organisasi payung kebatinan itu, baik langsung maupun tak langsung—seperti Sukanto (seorang tokoh Sumarah) yang menarik diri

yang melatarinya, landasan paling fundamental dari kasus tersebut agaknya lebih bersifat prinsipil belaka ketimbang terkait dengan sikap atau pendapat tertentu.

Penekanan budaya Jawa tentang konsensus, harmoni, dan keseimbangan seringkali diasosiasikan dengan basis kehidupan ekonomi agraris atau dikaitkan dengan segala dinamika yang menjadi perhatian masyarakat berbasis petani. Di desa, penekanan terhadap keselarasan begitu nyata ketika para lurah secara tradisional dianggap telah mengartikulasikan suatu konsensus melalui proses yang disebut musyawarah-mufakat. Dalam kerajaan Hindu, hal itu dijelaskan dalam konsep bahwa para penguasa diandaikan sebagai figur yang menjaga keselarasan kosmos dengan berdasarkan pada kerekatan gaib mereka dengan dewa atau arwah dari alam lelembut, dan juga pada hubungan mereka dengan kekuatan alam serta roh leluhur. Dalam kehidupan nasional, penekanan pada harmoni tampak dalam pelestarian sensitivitas akan *rasa* yang begitu jamak dipraktikkan di dalam struktur birokrasi dan kantor modern. Sukarno mengembangkan semangat harmoni secara eksplisit dalam menunjang Demokrasi Terpimpin-nya, sedangkan Suharto menegaskan ulang tema itu dalam upayanya meredam ideologi "pemecah belah".[13]

Dalam budaya politik Jawa, basis moral otoritas bersandar pada klaim bahwa pemimpin seharusnya mampu mengartikulasi kesatuan yang mendasari atau bahkan yang tersembunyi sekalipun. Mereka baru mendapat penegasan moral untuk mengenggam otoritas sepanjang

---

dari kepemimpinan SKK setelah dirinya terlibat dalam peristiwa Sawito. Suharto tampaknya melakukan tekanan langsung, melalui Golkar, pada rapat SKK di Tawangmangu pada penghujung 1979. Intervensi ini tentu saja mempengaruhi keputusan-keputusan SKK. Bagaimanapun, peran Sumarah saat ini selain merupakan refleksi dari pengaruh luar, ia juga merupakan cerminan dari komitmen warga Sumarah itu sendiri.

[13] Sajian terbaik seputar gagasan tersebut dan sangat relevan dengan pembahasan berikutnya, lihat Anderson, Benedict., "The Idea of Power in Javanese Culture", dalam Holt, Claire, ed. *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca, 1972. Sedangkan mengenai penekanan tentang harmoni, lihat Justus van der Kroef, "Javanse Messianic Expectation", *CSSH*, Vol.I (1959-1960).

telah menyelaras dengan, atau melayani, kepentingan kolektif. Itulah sebabnya, bila peran yang mereka mainkan merupakan hasil dari karsa pribadi, ambisi, atau pamrih, mereka dianggap tidak memiliki hak moral untuk menempati posisi sebagai pemegang kuasa.[14] Hubungan inilah yang mendasari kepekaan rezim Suharto yang begitu tajam dalam mengkritik praktik korupsi, atau klaim yang menyatakan *wahyu* telah menyebar di mana-mana. Kecenderungan yang sama juga mewarnai Sumarah. Gerakan kebatinan ini secara prinsip juga berbasis pada mufakat, yaitu penyaksian kolektif atas *Hakiki*. Tetapi, pada praktiknya, penyimpangan tetap maujud sebagai kenyataan alamiah dan prinsip di atas tidak pernah terwujud secara mutlak. Meski begitu, *mekanisme* yang tersambung dengan prinsip tersebut sudah jelas bersemayam dalam tubuh Sumarah—sujud membentuk pondasi yang di atasnya kebersamaan menyelaras dengan realitas yang kedudukannya berada di luar batas "opini". Dalam Sumarah, segala keputusan dianggap benar bila telah mendapat landasannya dalam *penyelarasan* ketimbang pemikiran. Jadi, dasar pembenaran suatu keputusan bukan berada pada konsistensi logika, melainkan pada kecocokan dengan *rasa* kolektif.

Sama sekali bukan masalah, apakah aspek kehidupan Sumarah ini akan dijelaskan sebagai sebuah konsekuensi dari pemikiran dan adat Jawa secara umum, atau apakah ia muncul secara spontan dari pengalaman sujud. Pada *masing-masing* contoh tersebut, aspek kehidupan Sumarah memang mengilustrasikan dinamika yang mendasari suatu orientasi budaya. Dalam latihan Sumarah, legitimasi kepemimpinan berada pada kepekaan terhadap *rasa* dan pada tataran di mana *angen-angen*, *hawa nepsu*, dan *karsa* individual telah menjadi jalan bagi penerimaan suatu realitas kolektif yang bersifat objektif. Pencapaian cita-cita kemufakatan bersama mengalami penilaian kritis. Ia tidak berangkat dari asumsi, tetapi bersandar pada penegasan dari warga Sumarah keseluruhan yang diwakili para tokoh atau sesepuh

[14] Dalam hal ini, yaitu hubungan antara 'kuasa' dan 'moralitas', posisi saya berbeda dengan pendapat Anderson, Benedict., (The Idea of Power in Javanese Culture).

di kongres. Namun mereka tidak dapat seenaknya mengklaim sebagai pemegang pengetahuan yang terbabar dan mengharapkan para anggota untuk mengikuti. Jika pernyataan mereka adalah benar, yang lain akan memahaminya sesuai dengan pengertian mereka sendiri.

Proses penting dalam mencapai keputusan bersama ini terkait langsung dengan pengakuan bahwa tanggung jawab merupakan medium yang dapat mengaktifkan logika yang "lebih tinggi". Artinya, para individu didesak untuk mensubordinasikan perhatian dan persepsi pribadi mereka di bawah kepentingan kolektif. Bahkan tokoh Sumarah menyatakan tingkatan baru dalam kesadaran spiritual adalah *berasal dari* tangung jawab yang berada di pundak mereka. Namun tanggung jawab atau kuasa yang berada di tangan bukan menjadi penjamin kebenaran. Sebagian tokoh juga pernah melakukan kesalahan, dan kesalahan yang mereka buat akhirnya menjadi sumber konflik dan ketegangan internal. Mereka yang sudah menganggap dirinya "benar" sangat mungkin terjerembab dalam delusi. Pengertian kemajuan, dengan demikian, tidaklah terkacaukan dengan asumsi yang menyatakan segala peristiwa senantiasa bergerak dalam arah yang "benar" di tingkat permukaan.

Betapapun "tingginya" derajat kesadaran, orang dapat saja "terjatuh". Maka dari itu, semakin "tinggi" status tanggung jawab dan kesadaran seseorang, semakin serius pula implikasi yang muncul bila terjadi kesalahan. Ada beberapa contoh terkait dengan masalah ini. Sutadi, Suhardo, dan lainnya kerap menyatakan ketidaksepakatan mereka dengan penilaian Sukino. Para anggota bahkan pernah mempermasalahkan dan ujungnya menolak Surono dengan tanpa menggerus cita-cita ideal Sumarah. Kepemimpinan Arymurthy juga mengalami kenyataan yang sama. Ia pernah berulang kali menjadi sasaran kritik sehingga menandakan bahwa kepemimpinannya tidaklah sempurna. Demikanlah, orang-orang Sumarah masih menyadari adanya kemungkinan terjadinya kesalahan. Kesadaran itu sekaligus menjadi tanda bahwa mereka tetap kritis dan mawas diri ketimbang semata merasa puas dan yakin dengan para pemimpin mereka. Karakter semacam ini serta-merta menjelaskan suatu logika

kritik politik di tingkat nasional, yaitu cita-cita konsensus bukanlah sekadar konsep kosong belaka, melainkan sebuah prinsip yang dapat menjadi parameter dalam tataran praktis.

Semboyan Bhineka Tunggal Ika agaknya sangat terjalin erat dengan basis kemufakatan dalam pemikiran politik. Sumarah, dalam hal ini, menawarkan semacam gagasan bagaimana cita-cita keselarasan dalam keberagaman itu diterjemahkan ke dalam praksis kehidupan sehari-hari. Timbulanya ketegangan-ketegangan, terkait dengan masalah ini adalah karena para tokoh Sumarah kadang menafsirkan "kesatuan" (*unity*) sebagai "keseragaman" (*uniformity*) yang memosisikan kemantapan dalam bertindak hanya pada aras forma. Alih-alih hanya melakukan toleransi, Sumarah sebagai organisasi justru telah menegaskan aspek keberagaman dalam dimensi latihan sehingga ia bisa dikatakan sudah hampir sampai pada bentuk kesatuan sejati.[15] Dipandang dari kaca mata mistik, cita-cita kesatuan dipahami sebagai sesuatu yang berada *di luar* wilayah forma ketimbang *di dalam*-nya. Pendakian menuju kesatuan bukan hanya merupakan konsep ideal, melainkan suatu penegasan keyakinan tentang realitas tataran bawah. Ada sebuah pernyataan sikap ontologis (seperti ide keagamaan lainnya) berkenaan dengan persoalan ini, yaitu kegagalan dalam merealisasikan kebenaran yang mendasari kesatuan menyebabkan negara berada dalam situasi konflik dan perpecahan. Tapi, apa yang saya maksudkan bukanlah suatu bentuk pengandaian bahwa ideal tadi belum dipahami, melainkan hanya terlalu sering dilihat sebagai "cita-cita" belaka dan sangat jarang dipandang sebagai acuan praksis.

Jika korelasi kritikal dari gagasan konsensus dan kesatuan menjadi jelas maka ia juga dapat dipakai sebagai basis untuk memahami hubungan antara kalangan mistik (baik sebagai individu maupun gerakan) dan lembaga politik. Dua corak relasi ini telah menjadi bahan pembicaraan. Betapa tidak, di satu sisi, para penguasa kerap menyandarkan diri pada nasihat mistikawan ketika mereka

[15] Apa yang tengah saya perhatikan di sini adalah tentang bagaimana masalah ini diselesaikan dalam masa awal kepengurusan DPP di bawah Arymurthy (Lihat Bab 8).

membuat keputusan politik maupun publik. Di sisi lain, sering dilihat, utamanya oleh Schrieke dan Benedict Anderson, bahwa tataran permukaan gerakan-gerakan kebatinan dijadikan "barometer" kesentosaan. Artinya, saat negara dalam kemakmuran, gerakan kebatinan berada dalam keheningan dan *wahyu* diyakini sedang bersemayam dalam diri penguasa. Namun kala negara dalam kekacauan, semangat milenarianisme tampil ke permukaan sehingga sudah bisa disimpulkan, *wahyu* telah meninggalkan si penguasa dan sedang "mengambang".[16] Amatan semacam ini menegaskan bahwa di Jawa, pengakuan umum terhadap hubungan antara kesadaran dan negara tidak bisa dilepaskan dari dimensi pemikiran mistik.

Relasi antara gnosis mistikal ini, yaitu kalangan mistik yang "ahli" di bidangnya, dan para penguasa negara adalah mirip dengan kepala desa yang menaruh kepercayaan pada sensitivitas perdukunan dalam menentukan hari baik dalam urusan pertanian. Kecenderungan ini mungkin berawal dari ketergantungan penguasa India pada akses kalangan Brahmana terhadap teks-teks esoterik sebagai basis segala ritual penunjang kuasa. Bagaimanapun juga, sulit untuk memungkiri kebenaran komentar para pengamat bahwa Sukarno dan Suharto sama-sama memiliki kecenderungan dengan jagat mistik: yang pertama gemar mencari dukun untuk dimintai nasihatnya, sedangkan yang kedua justru menjalin hubungan dengan para penasihat kebatinan. Ketergantungan penguasa pada tuntunan kalangan mistik atau ramalan tampaknya merupakan suatu cerminan tradisi, yakni keyakinan yang terus-menerus terhadap basis non-rasional ketimbang pragmatis dalam mengambil keputusan.[17] Pengalaman Sumarah menyajikan sejumlah mekanisme yang bisa menjadi dasar dan sekaligus menjelaskan semua itu, yakni gagasan bahwa kalangan kebatinan

[16] Lihat Anderson, Benedict., The Idea of Power in Javanese Culture, dan BJO Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, Vol. II, The Hague, 1957, hlm. 78-81.

[17] Hal ini menjadi dasar sebagian komentar Mulder (*Mysticism and Everyday Life*) dan Sievers (*The Mystical World of Indonesia*). Tentang pembahasan umum seputar etos Suharto, lihat Polomka, *Indonesia Since Sukarno*, Ringwood, 1971. Agaknya, ini juga terkait dengan pembedaan Feith antara tipe pragmatis dan karismatis politisi di Indonesia—para politisi Jawa secara implisit bukanlah bertipe pragmatis.

memiliki akses pengetahuan praktis yang relevan bagi mereka yang tengah memegang kekuasaan.

Kualitas kewaskitaan penguasa tradisional dianggap memiliki aplikasi praktis. Seorang teman dari Salatiga, yang kakeknya pernah menjabat sebagai bupati Sragen, mengatakan bahwa kewaskitaannya merupakan basis kesadaran dan kepekaan terhadap perasaan penduduk di wilayahnya, yang mungkin berpotensi menimbulkan kekacauan.[18] Apabila para penguasa tidak memiliki kepekaan, atau tanggap terhadap perasaan dan juga kesejahteraan ekonomi rakyat, mereka akan menyandarkan diri kepada para informan dan penasihat mistik.[19] Seperti disinggung sebelumnya, saya pernah menduga kepekaan terhadap getaran yang dimiliki Zahid Hussein dilihat Suharto sebagai sesuatu yang secara fungsional mendukung tugas intelijennya.[20]

Secara umum, latihan Sumarah mengilustrasikan suatu prinsip yang diakui secara luas. Basis tuntunan spiritual dalam Sumarah adalah "penyelarasan" para pamong terhadap kondisi batiniah para anggota. Di sini, pamong sebagai penuntun spiritual dianggap mempunyai kepekaan terhadap *rasa* yang merupakan landasan bagi pernyataan objektif tentang kondisi getaran yang sifatnya halus dalam diri warga Sumarah, yang boleh jadi tidak disadari oleh mereka. Para anggota juga demikian. Dalam latihan mereka mempertahankan kualitas keterbukaan dan kepekaaan yang pada gilirannya mencipta "refleksi" kolektif atas peristiwa di tingkat nasional. Tendensi otoritarian Surono pada masa kepengurusan PB tidak hanya dipahami sebagai paralel dengan kecenderungan Sukarno pada era Demokrasi Terpimpin, juga bukan hanya sebagai cerminan dari kegamangan antara ego dan kolektif, melainkan sebagai suatu pola mikrokosmik

[18] Wawancara dengan Ibu Effendi di Salatiga pada 1971.

[19] Sumarsaid Moertono, *State and Statecraft…*, (Ithaca: 1968), hlm. 108.

[20] Zahid Hussein memang tidak pernah menyatakan hal ini secara langsung, namun fakta bahwa tugasnya adalah menjamin keamanan selama kunjungan presiden ke daerah dan kenyataan dirinya pernah "diutus" ke Makah untuk "menguji" nilai spiritual ibadah haji, memberi kesan kuat tentang apa yang saya utarakan itu.

yang secara kausal terkait dengan dimensi makrokosmik proses nasional. Baik sebagai individu maupun kelompok, keyakinan Sumarah adalah *latihan kebatinan menciptakan kesadaran yang membawa pola yang lebih luas ke dalam fokus yang lebih tajam*, yang memberi landasan untuk memberi penjelasan dan pengertian mendalam tentang semua itu.

Prinsip tersebut ada dalam gerakan kebatinan lainnya. Kalangan mistik "mengalami" realitas mereka, sedangkan yang lain, termasuk para tokoh politik hanya "meyakini" saja. Itulah, mengapa para penguasa mencari nasihat kebatinan dan rakyat mengekspresikan kepentingan mereka, baik dalam lontaran pernyataan maupun gerakan kalangan mistik. Pada masa Orde Baru, kecenderungan ini memicu perdebatan publik seputar kebatinan. Memang kenyatan yang sulit disangsikan bahwa bangkitnya semangat kebatinan tidak lepas dari dukungan pemerintahan Suharto dalam upayanya membendung kekuatan organisasi Islam.[21] Saat yang sama, Orde Baru juga memberangus gerakan milenarian dan mencari dukungan sekte kebatinan untuk mempertahankan posisinya. Sensitivitas terhadap berbagai kepercayaan masyarakat sulit dilepaskan dari keyakinan mereka bahwa kalangan kebatinan dirasa lebih mampu menyelaras dengan geliat halus realitas objektif. Dengan demikian, dari perspektif kalangan kejawen, wawasan mistik dan kecenderungan gerakan mereka merupakan pernyataan tentang dimensi getaran dari kehidupan masyarakat, sebuah dimensi yang berdampingan dengan partai politik dan kebijakan ekonomi.

Banyak latihan spiritual Jawa masih terbungkus dalam istilah teknis dan kultural, ini mengaburkan prinsip yang menjadi dasar pijakannya. Mereka yang percaya pada gagasan tersebut dan menerapkannya, mungkin saja tidak mengartikulasikan semua seperti yang saya maksudkan. Namun demikian, kasus Sumarah memberi kita kemudahan untuk mengenali prinsip yang mendasari sejumlah gagasan yang diterima banyak orang. Kita pada akhirnya merevisi

[21] Emmerson, Donald., *Indonesia's Elite*, (Ithaca: 1976), hlm. 236-8.

tafsiran tentang ide mengenai "pertalian antara mikrokosmos dan makrokosmos", sebuah konsep India yang hidup di dalam budaya Jawa. Makna dari ide atau gagasan tersebut bukanlah semata bahwa pola yang ada adalah paralel dengan kesamaan dinamika yang bergejolak di tingkatan yang berbeda. Alih-alih demikian, semua tingkatan itu justru dipahami sebagai sesuatu yang terkait secara kausal satu sama lain.

Latihan kebatinan dipandang sebagai proses realisasi dari aktifnya kekuatan, ini berhubungan dengan tataran yang berbeda. Aktifnya kesadaran akan jalinan yang didalamnya tersirat "kesatuan" juga dinilai akan menghasilkan kepekaan langsung antara ranah mikrokosmos dan makrokosmos. Sebagaimana dibayangkan oleh proses "refleksi" di dalam evolusi Sumarah, hal ini sebaiknya menimbulkan persepsi yang lebih jernih dari pola nasional aktual. Energi yang sudah "terbuka" dan mengalir di antara tataran itu dikaitkan dengan kualitas-kualitas wawasan yang sifatnya khusus yang menyemat dalam diri kalangan mistik dan terhadap ide bahwa gerakan kebatinan akan "mencerminkan" kondisi nasional dengan tingkat akurasi yang tidak selamanya cocok di tempat lain. Akhirnya, semuanya secara fundamental terhubung dengan jalinan yang merentang antara kesadaran dan kekuatan mistik itu sendiri.

Apakah sebagai penguasa, penasihat, ataupun orang biasa, kalangan kebatinan dianggap memiliki kekuatan luar biasa untuk mempengaruhi perasaan dan tindakan pihak lain. Kekuatan mereka dianggap bukan hanya bersandar pada penyelarasan yang lebih tinggi tingkatannya terhadap realitas objektif (tidak hanya pada realisme arwah), melainkan juga pada kenyataan bahwa keterbukaan mereka menghasilkan kontak getaran langsung dengan daya batin atau spiritual orang lain. Ada paradoks dan bahaya terkait dengan masalah ini yang dapat menimbulkan efek negatif, baik bagi individu maupun masyarakat. Bahaya bagi individu adalah bila kalangan kebatinan membangkitkan kekuatan lebih dari yang bisa mereka kendalikan, sedangkan bagi masyarakat adalah jika kekuatan gaib disalahgunakan oleh para mistikus. Menurut perspektif kebatinan, kesadaran berasal

dari transendensi perhatian terhadap keuntungan material dan kapasitas ego, untuk mempengaruhi orang lain sehingga latihan baru dinilai benar bila sampai pada tataran di mana kekuatan sosial dan ego sudah terdamaikan. Kalangan mistik memahami bahwa transendensi ego dapat melahirkan potensi yang bisa memunculkan kekuatan sejati. Akan tetapi, seperti mendasari teori mistisisme Jawa, apa yang menjadi penilaiannya adalah apakah kekuatan yang mengalir melalui para mistikus itu berasal dari ego mereka sendiri atau memang murni dari petunjuk Tuhan.

Mistisisme dan tindakan sosial sering ditampilkan sebagai sesuatu yang eksklusif satu sama lain. Weber membuat pengertian khusus seputar mistisisme Asia yang berbeda dengan Eropa. Menurutnya, mistisisme Asia berkaitan dangan orientasi terhadap "dunia lain" dan kurang memiliki perhatian terhadap realitas-realitas material.[22] Dalam kebermacaman forma yang kerap diromantisasi, apa yang dinyatakan Weber terkait dengan stereotip "spiritual" Asia. Ini mungkin sama dengan argumentasi Mulder saat dia mengkaji sikap budaya Jawa kontemporer, yaitu mengaitkan sikap tersebut dengan kebatinan seraya memberi semacam kesan bahwa mereka benar-benar mengurangi perhatian terhadap nilai praktis kehidupan sosial.[23] Kritik yang dilontarkan kalangan Muslim modernis jauh lebih eksplisit. Mereka bahkan mencela apa yang tampak dari karakter kebatinan sebagai sesuatu yang tidak berguna dan oleh karena itu mengundang implikasi yang berbahaya dari segala komitmen spiritual lewat jalur mistisisme. Dalam kajiannya, Sievers menjelaskan masalah perkembangan ekonomi Indonesia dengan menggunakan basis kebatinan. Ia menyatakan bahwa sepanjang komitmen kultural terhadap kebatinan masih kuat maka kehidupan ekonomi modern menjadi sesuatu yang tidak mungkin tergapai.[24] Gagasan ini sudah lazim ditemui dalam pemahaman sehari-hari. Dalam kebudayaan yang

[22] Lihat Bab 4, catatan No. 162.

[23] Mulder, *Mysticism and Everyday Life*, hlm. 93-98, dan 111.

[24] Sievers, *The Mystical World of Indonesia*, hlm. 301-2, 316-8.

menekankan dimensi mistikal, memang mungkin terdapat suatu bentuk pengelakan perhatian terhadap pemecahan berbagai permasalahan praktis.

Ada banyak pembenaran mengenai penafsiran di atas, tetapi semuanya *hanya* sampai pada tingkat di mana *kebatinan itu sendiri* diidentifikasi dengan latihan yang merujuk padanya. Dengan demikian, bila dimensi latihan tersebut dinilai tidak identik maka secara logika dan khususnya dipandang dari basis latihan itu sendiri, kesimpulan tentang apa itu kebatinan menjadi salah.[25] Ketidakjelasan tentang dua hal itu pada gilirannya dapat menggiring ke arah kesalahpahaman yang mendasar tentang kebatinan karena mengingkari diktum dasar bahwa esensi kebatinan tidak bisa diidentifikasi begitu saja dengan forma-forma yang tampak darinya. Argumentasi tadi memang lebih layak untuk disajikan dalam tataran praktis dan politis ketimbang murni berkait dengan nalar-nalar akademis. Di Indonesia, hal ini tentu memiliki signifikasi politis dalam konteks perdebatan antara kalangan Islam modernis dan kebatinan. Tetapi, maksud yang terkandung di dalamnya sedikit berbeda ketika muslim modernis mempertahankan identitasnya. Mereka (kalangan muslim) sedang dalam proses "modernisasi" dan salah satu elemen dalam proses tersebut adalah upaya memutuskan pertalian dari segala bentuk "penyimpangan" dan "penyalahgunaan" praktik sosial. Namun sayang sekali, mereka justru tidak melakukan identifikasi dengan menilik tindakan dari semua pihak yang menyebut diri mereka "Muslim".

Dalam Sumarah, komitmen terhadap pencarian mistis dialami dan sekaligus dihayati sebagai sesuatu yang *konvergen* dengan perjuangan revolusioner. Dalam konteks militerpun, tindakan tidak dipandang sebagai sesuatu yang berlawanan dengan latihan. Latihan dipahami sebagai basis komitmen total terhadap tindakan. Orang

[25] Menurut saya, seperti telah dipaparkan dalam kajian ini, praktik aktual selalu merupakan 'parodi' atau distorsi dari cita-cita yang diidealkan. Saya tidak sedang menegaskan bahwa 'kebatinan itu sendiri' hanya maujud sebagai sebuah ideal belaka, tetapi menyakini bahwa ia telah menciptakan perbedaan yang berdimensi luas dalam mebuat pembedaan antara tataran ideal dan praktis secara konseptual.

tertarik dengan kebatinan bukan karena takut dan kemudian mencari "realitas alternatif", melainkan karena mereka ingin mencari cara untuk mengatasi intensitas dunia nyata. Para pamong Sumarah berulang kali menandaskan, apa yang dimaksud "pasrah/*sumarah*" bukanlah "fatalisme" atau "kepasifan" (seraya mengatakan bahwa pasrah yang "salah" adalah "*sumarah geledung*"). Mereka mengatakan, "*sumarah*" berbeda dengan kepasifan kecuali pasifnya *ego*. Bagi mereka yang tidak memiliki pengertian mendalam tentang adanya eksistensi di luar ego, lazimnya menyamakan istilah tadi dengan kepasifan "total". Mereka (bahkan sebagian orang yang mengaku "percaya" kepada Tuhan sekalipun) sulit memahami bahwa ketika ego dalam keadaan pasrah segalanya tetap bisa dilakukan. Dalam sudut pandang Sumarah, bagaimanapun, ke-*sumarah*-an ego adalah segala yang memberikan keleluasaan pada tindakan total dan menyelaras dengan semesta. Ia menjadi landasan bagi semua tindakan efektif karena diyakini merupakan manifestasi karsa Tuhan, atau energi hidup dan bukan lagi bersumber dari kekuatan ego.

Dalam Sumarah, pemahaman semacam ini hanya tumbuh secara perlahan, bahkan semua anggota memandang diri mereka sebagai pribadi yang tidak cukup memiliki kekuatan untuk sampai pada penghayatan tadi. Dalam pada itu, "lintasan" pengalaman juga memberi kesan bahwa kegamangan mental seputar masalah ini justru dirasa lebih besar pada masa terdahulu. Pada fase awal Sumarah, dan bagi kebanyakan para pengikut awal, latihan spiritual tampak sebagai sesuatu yang *menghindari* dimensi pemikiran dan tindakan praktis (dalam kehidupan sehari-hari). Baru pada masa belakangan, setelah latihan mendekati tujuan ideal yaitu kesatuan dan kepasrahan total, gerak sujud menjadi senantiasa seiring-sejalan dengan pikiran dan tindakan sosial. Dengan kata lain, cita-cita dan esensi latihan Sumarah merupakan bentuk dari kepasrahan yang *membimbing* kesadaran individu menuju aksi sosial yang harmonis. Fatalisme, kepasifan, atau irasionalitas mungkin saja masih menjadi karakter sebagian kalangan Sumarah yang menganggap diri mereka sebagai mistikus, namun

karakter itu tidak dikembangkan sebagai tujuan maupun hasil dari latihan yang mereka lakukan.

Pembedaan antara forma dan esensi ini, atau prinsip kebatinan, mengandaikan adanya suatu basis penilaian ulang terhadap hubungan antara mistisisme dan tradisi. Ada semacam kecenderungan untuk mengasosiasikan kebatinan dengan pengaruh historis kebudayaan India, dan menilai manifestasi-manifestasi kontemporer dengan kelompok yang berorientasi keraton. Geertz melakukan hal yang sama dengan mengaitkan kebatinan dengan tradisi *priayi*. Meski menyebut Permai (Persatuan Rakyat Marhaen Indonesia) sebagai aliran *abangan*, dia mengikuti paradigma Weber dalam mengkarakterisasikan kaum petani sebagai kalangan yang berorientasi "magis" yang berbeda dengan golongan "mistik".[26] Orang Jawa, bahkan mistikus yang ada di antara mereka, mengaitkan kebatinan dengan kejayaan Majapahit. Seperti kalangan akademisi, mereka mengidentifikasi kebatinan dengan fase sejarah dan memandang gerakan (kebatinan) kontemporer sebagai sebuah kebangkitan kembali.

Hal ini agaknya relevan dengan penafsiran masyarakat dan akademisi serta juga ada sambung kaitnya dengan masalah politik, yaitu apakah aliran tadi bisa diidentifikasi dengan Islam melalui kisah Walisongo dalam sejarah rakyat. Menurut pendirian Islam ortodoks, kebatinan lahir dari bid'ah dalam tubuh Islam yang sebagian merupakan konsekuensi Islam sendiri yang mengakomodasi tradisi Hindu Jawa. Dari tilikan tersebut, mereka kemudian dipandang sebagai serpihan-serpihan dari komunitas Islam—atau sebagai "sekte" dalam konotasi denominasional. Oleh sebab itu, logika yang berkembang dari pendirian Islam tadi adalah: karena aliran kebatinan menampilkan keberlanjutan bid'ah tradisional maka mereka perlu diberi pelajaran ulang lewat pemikiran Islam yang termordernisasi.[27]

---

[26] Lihat, Geertz, *The Religion of Java*, 1972, Bagian pertama dan ketiga.

[27] Boland, B.J.,*The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, (The Hague: 1971). Buku ini mengikhtisarkan sikap kalangan Muslim kontemporer. Tentang pernyataan seputar masalah ini menurut pandangan Islam, lihat Djumali Kertorahardjo, *Agama dan Aliran Kebathinan di Indonesia*, Jakarta, 1972; dan juga tulisan Hamka atau Rasjidi.

Di pihak lain, kalangan Kejawen justru merasa adanya kontinuitas komitmen kebatinan yang melingkupi semua tataran sejarah, namun mereka tidak mengidentifikasi diri mereka secara fundamental dengan tradisi. Alih-alih, mereka malah menampilkan, dalam pengertian mereka sendiri, komitmen terhadap dimensi mistik atau batin yang maujud melintasi batas historis dan kultural. Sejauh kebatinan dipahami dalam pengertian di atas maka batapapun sudah mengalami proses saling merasuki dengan kondisi sejarah dan forma budaya, kedudukannya masih independen. Dalam konteks spesifik dari ranah kebatinan kontemporer, implikasi yang muncul dari sudut pandang semacam itu adalah mereka (gerakan kebatinan) tidak diidentifikasi dengan "tradisi" dan komitmen spiritual mereka juga tidak ditentukan oleh kosmologi Hindu ataupun doktrin Islam. Singkatnya, kebatinan adalah semata bersifat mistik, yakni suatu komitmen terhadap dimensi batin, vertikal, atau spiritual dari kehidupan beragama.

Senyampang posisi kebatinan Jawa masih terefleksi dalam dimensi latihan, ia menjadi terkait dengan "modernisasi" yang terjadi dalam ruang gerakan-gerakan kebatinan. Aspek dari mistisisme Jawa kontemporer ini terkadang sudah jamak dipahami, namun tidak implikasinya. Komitmen untuk melakukan penyesuian diri di dalam konteks modern merupakan tema utama dari gerakan semacam Pangestu dan Subud atau yang lain. Bahkan dalam kelompok yang secara tradisional masih mempertahankan keterkaitan dengan Semar pun, para tokohnya juga menekankan apa yang mereka pandang sebagai corak modern dari latihan spiritual mereka. Jadi, pernyataan komitmen terhadap modernitas merupakan satu hal, sedangkan substansi perubahan adalah hal lain.[28]

[28] Saya sendiri sempat terperanjat ketika seorang tokoh kelompok Semar dari Solo menekankan "modernitas' latihan saat kami berdua berada di Sendang Semanggi, mata air keramat di wilayah selatan Yogyakarta, pada Februari 1974. Sejauh yang saya tahu, konteks latihan yang dia bawakan adalah satu dari sekian bentuk meditasi paling tradisional, namun dia justru menekankan netralitas dari teknik semadi tadi.

Akan tetapi, bila kita menilik ulang pola perubahan yang terjadi di Sumarah maka proses penyelarasan terhadap perubahan di tingkat nasional dalam konteks sosial telah sangat nyata. Tema seputar komitmen terhadap penyesuaian ini bahkan sudah bukan hal baru lagi dalam diskusi internal Sumarah. Selain itu, perubahan aktual dalam aras forma, yang juga merefleksikan pola perubahan yang lebih luas cakupannya, sudah menjadi sesuatu yang substansial dalam gerakan ini. Dengan demikian, identitas kebatinan dalam Sumarah tidak diasosiasikan dengan suatu forma tertentu, tetapi forma yang menyesuaikan diri pada situasi modern. Kendati taraf perubahan dalam Sumarah mungkin bukan merupakan tipikal dari gerakan yang lain, maksud yang terkandung di dalamnya dapat saja muncul dalam pengertian umum. Kebatinan Jawa boleh jadi berkembang dari tradisi, namun gerakan kebatinan kontemporer tidak didefinisikan oleh tradisi itu.

Masih ada implikasi lain yang sangat berkaitan dengan apa yang saya kemukakan dan perlu ditekanan di sini. Di satu pihak, Hadiwijono dan sarjana-sarjana yang menitikberatkan pada studi teks, dalam tradisi filologis, mengidentifikasi kebatinan dengan akar yang disangka berasal dari filsafat India.[29] Studi yang berbasis teks memang biasanya memberi kemungkinan untuk menyajikan suatu landasan filosofis dan konseptual dalam mendefinisikan subjek. Di pihak lain, Geertz justru mengaitkan kebatinan dengan tipe kebudayaan *priayi* dan secara tersirat, meski kurang begitu kuat, menghubungkannya dengan kelompok sosial *priayi*. Memang definisi kebatinan Jawa menurut *gagasan* tadi sudah lazim dilakukan. Terlebih lagi menurut pengelompokan sosial yang merupakan kecenderungan paling kuat. Namun definisi semacam itu benar-benar menggiring pada kesalahpahaman.

Definisi Sumarah dengan memakai sudut pandang filsafat India hanya dapat diterima pada landasan pernyatan yang tak berujung pangkal bahwa mistisisme secara khusus adalah bercitra India. Saya

[29] Hadiwijono, *Man in the Present Javanese Mysticism*, (Amsterdam: 1967), hlm. 248, dan di seluruh argumen yang dia kemukakan dalam bukunya.

yakin Hadiwijono menerapkan analisisnya tentang kebatinan Jawa dengan basis semacam itu, seperti Zaehner.[30] Tentu saja, ada ide dan orientasi India dalam Sumarah, semisal ide tentang karma, chakra, reinkarnasi, dan kesatuan yang mendasari heterogenitas kehidupan beragama. Meski demikian, maujudnya istilah tersebut, dan masih ditambah lagi dengan segelintir warga yang beragama Buddha yang lebih menyukai kerangka pikir monistik, akan mengalami tentangan dari dimensi latihan dalam Sumarah itu sendiri. Sebab, istilah paling mendasar yang mereka gunakan justru bercorak Islam, yaitu dimulai dengan *sujud* sebagai salah satu pengertian latihan, sembilan tataran dalam pengalaman mistik Sukino, atau penekanan kepada Tuhan dan kepasrahan dengan memakai terminologi dualistik (hamba-tuhan/khalik-makhluk). Terlebih lagi, "sumarah" dalam bahasa Jawa pada hakikatnya searti dengan "islam" dalam bahasa Arab. Bahasa dalam latihan Sumarah juga nyata sekali lebih condong berkarakter Islami, sebagai sesuatu yang bertolak belakang dengan karakter filsafat India. Bahkan hampir semua anggota Sumarah enggan menggunakan istilah seperti *semadi* dan tidak sedikit dari mereka yang justru menekankan kualifikasi terhadap konsep kemanunggalan. kesimpulannya, terminologi dan konseptualisasi latihan Sumarah adalah bercitra Islam, bukan bercorak filsafat India.

Dengan memberi peniliaian secara sosiologis terhadap Sumarah, kita dapat menempatkan kepemimpinan di dalam gerakan itu pada katagori *priayi*-nya Geertz, dengan meregangkan istilah tersebut tentunya. Namun dalam mengarakterisasikan kepemimpinan tersebut, corak pemahaman *priayi* versi Koentjaraningrat agaknya lebih sesuai ketimbang Geertz sebab komponen-komponen Islam/*santri* maupun Kejawen/*abangan* nyata sekali di dalam tubuh Sumarah.[31] Sejumlah tokoh penting berasal dari latar belakang Islam yang kuat, misalnya Kiai Abdulhamid di Madiun dan Sujadi di Ponorogo merepresentasi-

[30] Saya merujuk pada argumen Robert Zaehner dalam *Hindu and Muslim Mysticism*, (New York: 1969), hlm. 19-20, 109.

[31] Koentjaraningrat, "Review: The Religion of Java", *Majalah Ilmu2 Sastra Indonesia*, Vol. 1 No. 2 ,(1963).

kan elemen-elemen NU; Sichlan, Bariunhartono, dan beberapa lagi yang lain berlatar belakang pendidikan Muhammadiyah; dan kelompok Laweyan di Solo memiliki karakter Islam yang tidak diragukan lagi. Sedangkan komposisi *priayi* dalam kepemimpinan Sumarah perlu dilakukan kualifikasi lebih lanjut. Banyak tokoh Sumarah adalah bukan orang Jawa, misalnya Ali Umar di Jakarta, dan beberapa di antaranya bahkan warga keturunan Cina, seperti Sudarno Ong di Solo. Untuk mengidentifikasi kepemimpinan Sumarah sebagai *priayi*, terlebih dahulu kita harus meregangkan istilah itu agar jenjang atas dalam hirarki desa dapat masuk dalam kategori. Tapi, perlu dicatat bahwa latar belakang Sukino, Suhardo, dan tokoh lain adalah bukan *priayi*. Bila mereka mendapat pengakuan atas status tersebut, itu *karena* kedudukan mereka sebagai pemimpin, bukan sebelumnya.

Jika keanggotaan secara keseluruhan dijadikan bahan pertimbangan maka upaya mengidentifikasi Sumarah sebagai *priayi* akan jauh lebih sulit lagi. Alih-alih, kita justru menemukan bahwa mereka ternyata telah meliputi seluruh spektrum kelompok sosial. Statistik memang tidak cukup kuat untuk menunjang analisis yang mendetail. Namun saya yakin sekali proporsi *priayi* sebagai sebuah kelas di masyarakat jumlahnya kecil dalam keanggotaan Sumarah, sehingga bisa dikatakan sebagian besar mereka tidak akan menjadi *priayi*—yaitu *priayi* menurut kategori Geertz maupun Koentjaraningrat. Di Jawa Timur, Jawa Tengah, dan Yogyakarta, para anggota yang berasal dari kalangan pedesaan begitu substansial. Jumlah mereka sudah mencapai angka ribuan dan bukan bandingan yang sederajat dengan para anggota berbasis kota (*priayi* urban). Dengan demikian, kesimpulan saya adalah keanggotaan Sumarah terkesan agak menyerong melintasi pembelahan kelompok utama yang ada di Jawa (termasuk keturunan Cina). Mereka bisa disebut *priayi* hanya dalam pengertian masyarakat secara keseluruhan, atau sebagai pemimpin, atau diidentifikasi dengan kelas, sehingga akan tidak tepat bila Sumarah diidentifikasi sebagai sebuah organisasi *priayi*.

Apakah dalam pengertian budaya atau komposisi sosial, agaknya tidak masuk akal bila terlampau menekankan karakter India dan aspek *priayi* terhadap Sumarah. Baik bahasa konseptual maupun komposisi sosialnya tetap tidak akan memberi definisi yang jelas. Jika toh itu dilakukan, yaitu mendefinisikan Sumarah sebagai bercorak India dan *priayi* maka definisi tersebut hanya dapat dipertahankan pada basis *post hoc ergo propter hoc*. Laiknya di dalam gerakan-gerakan kebatinan Jawa yang lain, para pengikut Sumarah berasal dari latar belakang yang begitu heterogen. Kendati pada kenyataannya mereka saling berbagi gagasan yang sama dalam suatu *paguyuban*, tidaklah begitu saja dijadikan semacam basis asumsi bahwa penyesuaian sosio-kultural mereka adalah seragam. Dengan menggunakan kerangka trikotomi Geertz, paling tidak seperti yang telah kita singgung sebelumnya, komponen penting dalam keanggotaan Sumarah adalah berlatar *santri* (meski pada faktanya, mereka juga meniadakan model identifikasi semacam ini).

Karena Islam merupakan agama berbasis teks, sudah barang tentu ia membuat identifikasi untuk dirinya sendiri dan cenderung mengkatagorisasikan pihak lain menurut pengertian doktriner. Para sarjana yang melandaskan kajian mereka pada basis tekstual juga cenderung akan melakukan hal yang sama. Fokus terhadap sistem budaya dan struktur sosial memang menggiring ke arah analisis yang agak berbeda coraknya, namun sangat sering berakhir pada kategorisasi. Oleh karena itu, masuk akal dan wajar saja jika orang Indonesia dan kalangan akademisi mendefinisikan ketegangan antara Islam dan Kejawen lewat pengertian "budaya" dan "sosial", yaitu ditilik dari pengaruh historis. Dengan menggunakan kerangka rujukan sosial, kategorisasi yang mereka bangun itu memang bisa dimengerti, namun dari perspektif kebatinan, basis ketegangan antara Islam dan Kejawen bukan terletak pada perbedaan yang bersifat kategoris.

Sumarah, misalnya, mendefinisikan dirinya semata dengan merujuk pada latihan kebatinan, bukan dengan status sosial atau identifikasi ideologis. Hampir semua anggota secara *blak-blakan* meyakini bahwa mereka adalah Muslim—meski pengakuan tersebut

seringkali ditambahi penegasan "tidak fanatik". Sumarah memandang perbedaan dirinya dengan Islam skripturalis modern adalah lebih pada dimensi praktik spiritual ketimbang keyakinan doktrinal, terkait dengan apakah keyakinan tersebut semata diyakini atau dipraktikkan. Bersama semua gerakan kebatinan Jawa, Sumarah melihat dirinya sebagai sekelompok individu yang memiliki komitmen melaksanakan apa yang hanya sekadar dipercayai oleh kalangan lain. Menurut perspektifnya, apa yang ia lakukan hanya menekankan *poros vertikal* kehidupan beragama, yaitu realisasi batiniah yang paling dalam, ketimbang poros horisontal dari doktrin yang berdasarkan budaya atau ritual yang berorientasi sosial. Dari kaca mata kebatinan, mereka yang memiliki pandangan bertolak belakang dari pengertian di atas tidak akan mampu membedakan antara forma material harfiah dan hakikat yang bersemayam di dalamnya. Maka dari itulah, kalangan kebatinan menilai segala macam pertalian tentang realitas absolut dalam pengertian kaku yang dipenuhi setumpuk forma sebagai materi meski diterapkan dalam jagat keagamaan sekalipun.

Penekanan utama mistik Kejawen terhadap perbedaan antara ranah spiritual-material, lahir-batin, vertikal-horisontal, atau mistikal-non mistikal dapat dilacak ke belakang pada kategorisasi kelompok Jawa dan berbagai tafsiran tentang ketegangan religius. Jika penerapan Geertz tentang istilah *abangan*, *santri*, dan *priayi* sekadar dipahami lebih sebagai suatu rujukan terhadap "tipe-tipe kultural" ketimbang kelompok sosial maka istilah tersebut dapat diterapkan *di dalam* jagat kebatinan Jawa semudah ketika dikaitkan pada masyarakat secara keseluruhan.[32] Kendati saya menolak mengaitkan kebatinan dengan *priayi*, dalam pengertian sosio-kultural tentunya, namun saya tidak sedang mengusulkan penggantian "Islam" dan "Kejawen". Menurut pandangan kalangan kebatinan Jawa, ada basis perbedaan lainnya

[32] Saya memahami hal ini menjadi tujuan Geertz yang sebenarnya. Dia memang tampak berhati-hati dalam membuat kesimpulan tentang proses saling pengaruh di antara tipe kultural yang dia temukan itu, tapi sayang sekali imbas dari pengambaran dan penyajiannya justru begitu terkesan bertolak-belakang dan menggiring ke arah reifikasi yang sama sekali tidak diharapkan.

yang memaujudkan diri, yaitu kontras antara mistik dan non-mistik. Hal ini memang tampak sama dengan pembelahan Islam/Kejawen, namun basis keduanya tetap sama sekali berbeda.[33] Tingkat kesamaan itu adalah apa yang saya maksudkan memiliki relevansi dalam analisis sosial tentang pengelompokan Jawa, namun itu hanya sejauh ia menjelaskan perspektif kebatinan di dalam pengelompokan tersebut—dan perhatian tentang masalah itu masih belum menjadi tema utama di hampir semua pembahasan seputar kebatinan. Bagaimanapun, apa yang menjadi perhatian saya di sini tetap mempunyai signifikasi besar untuk memberi pemahaman mengenai jagat kebatinan Jawa.

Dengan ilustrasi mungkin akan memberi kejelasan. Semua tipe kultual dalam analisis Geertz dapat ditemui di dalam tubuh Sumarah, bukan sebagai pengecualian terhadap suatu pola yang dominan, melainkan sebagai elemen-elemen utama. Pola pemikiran animistik, India, Islam, dan modern secara substansial juga ada di dalamnya. Sebelum terlibat dalam Sumarah, para anggota telah dibentuk secara signifikan oleh kepercayaan pada roh, tradisi kraton, doktrin Islam, dan pendidikan Belanda. Bila kita mulai dengan mengesampingkan terlebih dahulu tentang orientasi kebatinan, kita dapat mengatakan elemen *abangan*, *santri*, dan *priayi* seluruhnya maujud dalam Sumarah. Dalam studi tentang Sumarah, saya telah sekian kali merujuk pada kepercayaan terhadap roh. Saya juga menyatakan bahwa pengalaman mistik Sukino tak lepas dari keterlibatannya dengan latihan spiritual bercorak India dan Islam. Karakter yang sama juga dapat dilacak dalam gerak evolusi kolektif Sumarah, yaitu pergerakan dari latihan spiritual tradisional berbasis desa dan kraton dengan penekanan bercorak Islam pada kepercayaan menuju penekanan pada gaya modern dengan tanpa bahasa teknis serta intergrasi spiritualitas dengan kehidupan sehari-hari. Dipandang dari segi historis, kultural, dan

[33] Yang saya maksudkan adalah apapun tingkat kesamaan antara kedua basis perbedaan tersebut, meski itu 100% pendapat saya, adalah bergantung pada makna praktis dari bagaimana orang *merelasikan* semuanya dengan forma sosial dan kultural, jadi bukan pada *struktur* forma tersebut.

sosial, elemen dari konteks Jawa maujud seluruhnya di dalam pengalaman kolektif warga Sumarah.

Hal ini menjadi lebih kuat jika seluruh jagat kebatinan juga dipertimbangkan. Akan juga menjadi mungkin dan bermanfaat bila ada yang membangun sebuah tipologi gerakan kebatinan dengan bersandar pada basis orientasi perdukunan, India, dan Islam. Namun hal yang mesti dicatat, menurut saya, adalah dalam kebatinan Jawa siapa saja bisa menemukan semua pengaruh sejarah, orientasi budaya, dan pengelompokan sosial ada dalam masyarakat secara keseluruhan.[34] Dengan maujudnya semua elemen tersebut sekaligus menegaskan adanya bahaya bila terlalu mengaitkan ranah kebatinan secara eksklusif dengan akar yang berasal dari kelas, budaya, atau suatu periode tertentu. Amatan ini, pada gilirannya, memberi arti penting dalam memosisikan kebatinan dalam masyarakat Jawa.

Setidaknya, dalam hal ini, apa yang diungkapkan para mistikus terkemuka senada dengan argumen di atas. Mereka memberi perbedaan sederhana antara basis mistikal dan non-mistikal, antara spiritual dan material untuk "mendifinisikan-diri". Dari pendirian mereka yang memiliki pandangan yang sama, kebatinan Jawa tidak terkekang oleh ruang dan waktu tertentu. Ia bisa tampak modern dan dapat pula berkarakter tradisional. Para praktisinya pun juga demikian. Mereka bisa bercitra aktivis yang penuh gelora maupun spiritualis sunyi. Pada ujungnya, kebatinan Jawa menemukan identitasnya sendiri lewat orientasi terhadap suatu dimensi yang bersemayam dalam kehidupan manusia di semua waktu, budaya, dan sistem keagamaan—apakah itu bercorak India, Islam, atau modern. Tidak ada satu

[34] Secara tersirat saya sudah menyatakan hal ini dengan cara mengikhtisarkan pola-pola latihan kebatinan Jawa dalam pembahasan terdahulu. Di sana juga terlihat suatu forma primer yang berbeda bagi latihan kebatinan di dalam masing-masing kompleks budaya. Pada periode kontemporer, ikhtisar serupa juga begitu banyak tertampilkan, seperti masih maujudnya pola kepertapaan, masih banyaknya sekte yang dengan jelas memakai corak India atau tasawuf, dan diantara mereka adapula yang berbagai ragam kombinasi gaya spiritual, bahkan sebagian dari mereka berkarakter modern dan sangat "sekuler" (misalnya Orhiba).

pun posisi doktrinal atau tindakan sosial yang bisa mendefinisikannya. Akhirnya, hanya dengan orientasi terhadap kesadaran tentang sesuatu yang tidak bisa diidentifikasilah kebatinan Jawa dapat terdefinisikan, bukan dengan acuan forma macam apa pun.

Menuju Sejarah Spiritual

Seharusnya bukan sesuatu yang aneh bila definisi mistisisme sebagai latihan dan pengalaman punya relevansi dalam memahami gerakan kebatinan Jawa yang mendefinisikan diri mereka sendiri dengan kerangka semacam itu. Akan tetapi, perhatian kita yang hanya tertuju pada kategori sosial dan kehidupan kultural yang sifatnya konkrit membuat kita kehilangan wawasan tentang kehidupan yang ada di dalamnya. Kita kerap lupa bahwa ketimbang sesuatu yang abstrak, subjek kajian kita adalah manusia. Jika Ilmu Pengetahuan Alam bisa menekankan pemahaman tentang kehidupan dan energi biologis dalam kaitannya dengan proses kimiawi dan atomik maka Ilmu Pengetahuan Sosial seharusnya juga mampu memberi pengertian mendalam seputar dimensi pengalaman manusia dalam hubungannya dengan struktur sosial dan budaya yang menjadi mediasinya. Bila substansi kehidupan, energi, dan pengalaman masih sulit dipahami, bahkan justru menampik definisi yang gamblang maka tidak ada alasan untuk mengingkari sentralitasnya. Oleh karena itu, dalam menyoroti arti penting dari dimensi pengalaman dalam gerakan kebatinan, saya tidak sekadar hanya menegaskan apa yang tampak sebagai isu sentral dari dalam diri mereka, namun juga berupaya untuk merelasikan dimensi pengalaman dengan dunia sosial dan budaya.

Dalam mengkaji tentang relevansi kesadaran dan pengalaman dalam konteks gerakan kebatinan Jawa, saya juga menelusuri pemahaman mengenai posisi mereka dalam sejarah. Walaupun di awal kajian saya tidak menyajikan suatu teori yang sistematis, saya mampu memberi gambaran tentang bagaimana mistikus Jawa menafsirkan interaksi antara pengalaman spiritual dan latar historis mereka. Dalam mengiktisarkan gambaran tentang hal ini, tujuan saya hanyalah menyajikan

suatu citra "mistikal" (*a 'mythical' image*), yakni sebuah paradigma yang melaluinya proses tadi bisa ditilik dengan jelas (dan juga oleh kalangan kebatinan tentunya). Akan tetapi, saya tidak sedang berupaya membangun validitas paradigma itu. Di sini, citra yang akan ditampilkan telah terbentuk dan bersemayam dalam diri saya selama menjalin interaksi dengan bidang "penelitian" saya. Perspektif saya pun konvergen dengan sudut pandang subjek kajian saya sehingga dalam penyajiannya saya tidak membuat pembedaan terhadap mereka. Bagaimanapun, saya tetap sadar bahwa ini hanyalah versi *saya* tentang perspektif kebatinan Jawa. Kendati hal yang bersifat esensial sudah ditegaskan, citra tentangnya tetap tidak bisa dijadikan sebagai sesuatu yang "resmi".[35]

Saya yakin gambaran semacam ini punya tempat dalam proses mengembangkan suatu kerangka pikir 'otonom' dan pribumi untuk menafsirkan sejarah Indonesia. Sejak masa Perang Dunia Kedua, dan seiring dengan proses nasionalisme, kalangan sarjana Barat sudah menaruh perhatian mendalam tentang bias historiografi kolonial. Memang, sudah menjadi pengetahuan umum bila sebagai sejarawan kita perlu merasakan dan menampilkan perspektif pribumi atau sudut pandang dari dalam. Kita juga sudah paham bahwa sejarah selalu ditulis ulang, yaitu diselaraskan dengan semangat zaman, dan pergerakan menuju suatu "sejarah universal" membutuhkan suatu landasan intelektual yang posisinya mengatasi segala kebudayaan tertentu. Meski demikian, tetap tidak bisa dipungkiri berbagai macam bias memang telah sedemikian dalam tertanam yang menunjukkan suatu kadar pengkondisian kultural yang jauh lebih pekat ketimbang hanya lumeran distorsi semata. Karena itulah, upaya kita dalam menafsirkan

[35] Saya secara konsisten telah mencoba memberi pemahaman 'yang masuk akal' dari terminologi esoterik pemikiran millenarian dengan menggunakan pandangan saya sendiri. Saya yakin pola yang tengah saya ulas di sini, setidaknya dalam bahasa yang tidak kaku, dapat dianggap sebagai sebuah penafsiran 'modern' dari citra historis yang sama seperti tersaji dalam istilah Jawa dalam kerangka pikir millenarian. Tetapi, saya juga harus menyatakan bahwa pemakaian istilah 'milenarian' tadi tidaklah secara implisit memerlukan 'akhir sempurna' yang mana kerap terkait dengannya.

kebudayaan lain sudah sepatutnya disertai dengan kesadaran bahwa kita sesungguhnya juga telah dibentuk oleh kebudayaan kita sendiri.[36]

Dari tinjauan kebatinan Jawa, penyajian bingkai pemikiran pribumi (sekalipun sajian itu mengarah pada masyarakat secara keseluruhan dan bukan hanya kebatinan yang ada di dalamnya) tetap menghendaki lebih dari sekadar perhatian terhadap peristiwa dan masyarakat lokal. Penggunaan sumber pribumi tetap menjadi syarat. Tidak berlebihan bila perspektif lokal menganggap kalangan sarjana pribumi melakukan pengingkaran. Mereka yang terakhir ini, meski secara tegas mengklaim memenuhi segala tuntutan dari apa yang disebut sejarah "otonom", dinilai selalu menggunakan kaca mata budaya "luar negeri" ketika menilik ranah lokal. Bagi saya, kendati hanya sebatas citra paradigmatik, penyajian sejarah tetap dapat bersandar pada pengertian pribumi yang bebas dari jerat akar budaya sang penulis. Menjadi orang Jawa bukan jaminan seseorang setia menerapkan terminologi pribumi dan menjadi orang Barat juga tidak selamanya menyingkirkan pandangan dari dalam. Saya yakin, dan apa yang saya kemukakan hanyalah semata sebagai keyakinan, bahwa studi tentang kebatinan Jawa menurut tilikan pendekatan saya bisa lebih dari sekadar menambahkan anasir kebudayaan Jawa ke dalam seluruh akumulasi informasi yang telah didapatkan.

---

[36] Karya momunental DGE Hall, *A History of Southeast Asia*, London, 1955, mengulas masalah ini. Namun, di sini saya secara khusus merujuk pada JRW Smail, "On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia", *JSEAH* , Vol.2. No. 2 (1961) dan H. Benda, "The Structure of Southeast Asian History", *JSEAH*, Vol.3. No. 1 (1962). Paralelisme antara gerakan kesarjanaan dan kesejajaran yang ada di dalam sejarah Indonesia sangatlah menyolok. Van Leur memulai diskusinya tentang ekonomi pada 1930-an, nyaris ketika semangat nasionalisme mengalami pematangan, Kahin menyoroti proses kemerdekaan politik, Geertz mengaitkan proses politik dengan perkembangan sosial (selang beberapa saat terbentuknya Demokrasi Terpimpin), Anderson menukikkan analisisnya terhadap citra kultural dengan kelompok sosial (nyaris setelah berdirinya Orde Baru), sedangkan fokus perhatian saya tentang kebatinan, yaitu pada dimensi spiritual merupakan suatu perkembangan yang sama dengan mereka. Selain itu, kajian saya ini merefleksikan sebuah tema yang sangat menonjol pada masa sekarang. Sekadar memberi tanda, citra 'pembukaan' yang saya sajikan di sini berkaitan secara langsung dengan kesimpulan dan proyeksi Benda, yakni arus sejarah Asia Tenggara akan mengalir semakin cepat melalui saluran yang baru.

Hal tersebut juga dapat membuka pintu gerbang untuk memahami kebatinan Jawa dari dalam. Menurut sudut pandang kebatinan Jawa, kehidupan maupun sejarah tidak bisa hanya dilihat sebagai sebuah gerak perkembangan dari bentuk materi. Sepanjang sejarah ditampilkan sebagai sajian abstraksi mengenai hubungan antar manusia dan sejauh ia hanya menyentuh "bentuk luar" maka apa yang terrefleksi adalah mentalitas materialistik yang mendominasi dunia Barat. Jadi, apabila kalangan sarjana Indonesia menyuguhkan sejarah dalam bingkai pemikiran ilmu pengetahuan sosial Barat secara eksklusif maka yang tampak justru seolah-olah mereka memang memungkiri eksistensi lokal dengan melandaskan analisis dari perspektif luar negeri. Meski kalangan mistik memahami diri mereka hanyalah satu anasir masyarakat, mereka tetap percaya bahwa ontologi mistisisme benar mendasari budaya Kejawen secara keseluruhan dan bahwa perspektif spiritual merupakan sesuatu yang fundamental dalam historiografi pribumi.[37]

Akan tetapi, ini tidaklah berarti kalangan Kejawen lebih suka menolak tradisi intelektual kritis demi mempertahankan kepentingan mitos yang tidak jelas juntrungannya. Sebaliknya, jika perhatian akademisi ternyata menggiring pada penyingkiran subjek yang sulit dipahami maka alih-alih memberi pemahaman, metode yang mereka terapkan justru menjadi rintangan. Prinsip kebatinan sama sekali tidak mengesampingkan perhatian terhadap kehidupan politik dan ekonomi. Laiknya tubuh jasmani yang menyokong hidup manusia, forma sosial juga dipandang sebagai sarana. Ibarat jagat pewayangan, ia adalah medan *Kurusetra* di mana daya meteri dan spiritual bertemu dan beradu. Ia adalah ruang di mana jiwa mendapatkan tempat persemayamannya. Kalangan kebatinan Jawa pada khususnya, terusmenerus menekankan *keseimbangan* antara dimensi spiritual dan

[37] Lihat, Berg dalam Sudjatmoko ed. *Indonesian Historiography*, (Ithaca: 1965), dan Zoetmulder, *Kalangwan*, (The Hague: 1974)—dimensi kosmologis dalam sejarah kerajaan Jawa tradisional sering dijadikan fokus perhatian sehingga menjadi masuk akal bila kalangan kebatinan kontemporer menyatakan bahwa ranah spiritual merupakan landasan fundamental bagi historiografi Jawa.

material, lahir dan batin. Latihan yang mereka terapkan, berbeda dengan yang ada di sekian tradisi mistisime, dikenal menekankan aktivitas ranah batin dan bukan menolak atau menarik diri dari rutinitas kehidupan sehari-hari. Akhirnya, dalam konteks kemanunggalan mistis, segala macam dualitas menjadi sirna. Batas yang membedakan antara jagat material dan spiritual runtuh sehingga keduanya tidak tampak sebagai sesuatu yang saling berlawanan, tetapi sebagai transmutasi dari kedua ranah tersebut.

Dipandang dari tinjauan kebatinan, proses nasional Indonesia adalah sebuah versi makrokosmis dari perjalanan spiritual individu. Pandangan tersebut bersifat menyeluruh. Karena para individu membutuhkan tubuh dan makanan untuk menunjang kelangsungannya, dan bahasa untuk berhubungan interpersonal maka begitu pula bangsa. Ia memerlukan kesehatan ekonomi, suatu budaya yang menyelaras dengan situasi global, dan forma kelembagaan modern. Akan tetapi, pada saat yang sama, sebagaimana individu, bangsa merupakan sebuah sarana kehidupan yang memiliki jiwa dan raga. Dari perspektif kebatinan, proses revolusi nasional merupakan perjuangan untuk mendefinisikan dan merealisasikan semangat kolektif, seperti halnya perjuangan dalam mencapai kesejahteraan ekonomi dan kemerdekaan politik. Di dalam proses nasional, dimensi spiritual mempunyai arti penting yang sama di tingkat individual karena ia dapat memecahkan masalah utama yang berkaitan dengan makna. Kalangan kebatinan Jawa, sejauh mereka memiliki kepedulian terhadap peristiwa nasional, memandang diri mereka sebagai juru bicara batin, yaitu merepresentasikan dimensi spiritual dalam jagat politik.

Dengan demikian, tugas mereka adalah membimbing sesama menuju makna dan tujuan nasional yang tidak kaku dan seragam, yang tidak didefinisikan oleh kristalisasi struktur suatu dogma keagamaan, ideologi politik, atau model ekonomi tertentu. Menurut tinjauan kebatinan, apabila bangsa hanya didefinisikan dari ranah konstruksi budaya dan materi maka rakyat akan tetap terasingkan dari latar absolut dan terkucilkan dari makna hidup. Tampak jelas dari pandangan mereka bahwa tidak ada satu pun forma yang dapat

sepenuhnya menyampaikan hakikat dari apa yang menurut mereka adalah Tuhan. Jalan menuju realisasi hakikat ketuhanan, baik secara nasional maupun individual adalah beraneka ragam sebagaimana manusia itu sendiri dan esensi yang paling mendasar dari hakikat itu berada di luar tataran forma. Bilamana kehidupan sosial dibuat seragam dengan dalih macam apapun, atau jika makna disematkan pada segala bentuk ortodoksi harfiah (apakah itu agama atau politik) maka itu berarti hakikat bertekuk lutut di bawah dominasi forma. Dengan kata lain, makna spiritual dan keterpenuhan hidup sejati berada di bawah kekuasaan forma material.

Meski demikian, hanya segelintir mistikus Jawa yang secara eksplisit mengartikulasikan perspektif semacam itu dan juga tidak banyak orang Jawa yang memahami komitmen Kejawen dalam pengertian tadi. Makna dimensi spiritual dalam sejarah kontemporer, bagaimanapun, masih begitu kuat dalam alam pikir masyarakat, bukan hanya terkait erat dengan para elit agama maupun tokoh spiritual. Ini merupakan salah satu dari sekian alasan mengapa isu keagamaan masih sangat kuat dalam jagat politik Indonesia. Dari sudut pandang Islam ortodoks, negara harus didefinisikan menurut terminologi muslim, yaitu dengan jalan membangun konstruksi politik dan masyarakat sesuai dengan ajaran agama. Mereka menganggap politik semata sebagai alat mencapai tujuan keagamaan. Bahkan di luar ranah ketaatan muslim dan mistikus Jawa, keyakinan kepada Tuhan dan kepekaan pada *rasa pangrasa*, atau terhadap dimensi spiritual, sudah dianggap sebagai *norma.* Komitmen nasional Indonesia untuk percaya kepada satu Tuhan tersebut agaknya memiliki kemiripan tipis dengan penegasan dalam konstitusi Amerika.

Ada hal menarik berkenaan dengan latar belakang persoalan ini. Dari perhatian rakyat terhadap dimensi spiritual, sebenarnya kita dapat membuat pengertian yang gamblang tentang arti penting dari perdebatan seputar apa yang disebut "kepribadian bangsa" dalam sejarah Indonesia modern. Sejak 1945, tema kepribadian nasional terus-menerus mewarnai perdebatan publik, seperti penafsiran tentang Pancasila, *Bhineka Tunggal Ika*, Piagam Jakarta, dan hubungan

antara Islam dan Negara. Bagi sebagian kecil kalangan modernis sekuler, perdebatan itu bukan hanya sekadar simbolik. Pusat perhatian mereka justru terfokus pada semangat kebangsaan yang sudah jelas itu kendati masih sulit dimengerti. Orang Barat sudah barang tentu menafsirkan perdebatan tersebut sebagai simbolik belaka. Menurut mereka, pembahasan tentang Pancasila dipenuhi slogan hampa dan penegasan bahwa cita-cita nasional adalah mencapai keseimbangan spiritual dan material dianggap hanya klise semata. Apapun yang mereka sangkakan, keseimbangan itu tetap menjadi tujuan nasional Indonesia walaupun dinyatakan dalam pengertian stereotipe materialisme Barat dan spiritualitas Jawa (sebagaimana sering digembar-gemborkan). Keseimbangan antara dua dimensi tersebut terus-menerus menjadi sumber persoalan dalam kancah perdebatan nasional dan keputusan politik. Namun, meski di tingkat nasional terepresentasi dalam kebatinan, cita-cita ideal itu bukanlah spiritualitas satu sisi atau tanda kebangkitan budaya Jawa, melainkan keseimbangan semua dimensi dan kesadaran yang mengatasi segala forma.

Dengan menafsirkan sejarah Indonesia melalui perspektif ini, sebagaimana dilakukan oleh mistikus Jawa, kita akan terlepas dari keterikatan eksklusif pada ranah ekonomi dan politik. Bahkan lebih dari itu, perhatian kita akan melampaui kuasa budaya dan signifikasi penyesuaian sosial. Sebagaimana dipahami kalangan Kejawen, Jawa melewati siklus sejarah yang awalnya bercorak India, kemudian Islam, dan sekarang modern. Setiap periode yang datang silih-berganti tersebut tentu saja membawa kekuatan yang terus-menerus menutupi identitas spiritual pribumi, yang eksistensinya masih kabur itu. Masing-masing kekuatan berupaya keras merekonstruksi masyarakat menuju apa yang tampak oleh mereka sebagai bangunan yang berkarakter asing. Masih menurut pandangan kalangan Kejawen, identitas otonom yang mereka genggam masih cukup kuat untuk berhadapan, atau melakukan semacam akomodasi, dengan tantangan yang berasal dari Hindu. Itulah, mengapa mereka menjadi yakin bahwa pada tataran akhir era klasik, yakni zaman Majapahit, roh pelindung mereka ter-

lahir kembali sehingga orang Jawa bisa menjadi diri mereka sendiri. Namun kemudian kebudayaan Islam hadir dan menyajikan sejenis tantangan lain, yaitu bersamaan dengan berdirinya Mataram. Menurut pengertian Kejawen, periode ini merupakan sebuah proses panjang dalam perjuangan memperbarui sintesis yang telah terbangun sekian lama. Proses yang dulunya mereka anggap sebagai perusak (identitas) itu, bagaimanapun, kini tersendat oleh komplikasi modernitas.

Jika spiral sejarah di atas menggiring menuju ke masa kini yang melibatkan sintesis tingkat tinggi antara pola pribumi versus pola impor maka masa revolusi sejatinya adalah titik nol dan periode setelah itu merupakan pembukaan. Bila sejarah merupakan sesuatu dari keseluruhan apa yang maujud maka terkandung di dalamnya semangat zaman (atau kalbunya sejarah) dan masyarakat (sebagai raganya sejarah). Ditinjau dari perspektif sosial, politik, dan ekonomi perkembangan-perkembangan Indonesia sekarang ini menyajikan citra disintegrasi, otoritarianisme, dan stagnasi yang suram sehingga wajarlah bila orang Indonesia menukikkan perhatian terhadap semua itu. Pada saat yang sama, bagaimanapun, periode pasca revolusi telah menjadi saksi atas penegasan kembali pola dan jati diri pribumi 'purba'. Memang, di satu sisi ada jalur penetrasi dari kekuatan tadi yang kian menekan dan mengikat Indonesia dalam jaringan global yang sedang mengalami pertumbuhan. Namun di sisi lain, juga tidak bisa dipungkiri bahwa di sana semangat millenarian tradisi purba tengah gencar melakukan serangan balik, yaitu dari suatu tradisi di mana kalangan kebatinan Jawa memandang diri mereka sebagai kepanjangan lidah sanubari.

Segera setelah titik nol revolusi berlalu, muncullah kekuatan dari basis modernitas dan Islam yang giat berupaya mendefinisikan kemaujudan bangsa yang baru merdeka itu. Ini jelas terlihat dengan dipakainya Demokrasi Parlementer sebagai model pemerintahan. Mereka yang duduk di dalamnya nyaris semua adalah kalangan Indonesia yang ter-Barat-kan, dan gerakan Islam kerakyatan tampil ke permukaan menantang rekan mereka yang modernis yang kerap

bersimbah kuasa itu. Namun di bawah Demokrasi Terpimpin, semua kekuatan tadi menuai tekanan keras dan pola Jawa-Hindu mulai merangkak naik. Gejala tersebut akhirnya semakin jelas bentuknya ketika Orde Baru merangkul etos petani yang kental bercorak pemujaan arwah itu untuk dimasukkan dalam permainan paradoks bersama kapitalisme multinasional. Kedua lintasan itu, yakni integrasi global yang sedang meningkat dan kebangkitan kembali identitas pribumi, berbareng bergerak dan menimbulkan tekanan-tekanan yang luar biasa. Di sanalah kekuatan buruh Indonesia bersemayam.

Para mistikus Jawa memandang diri mereka sebagai representasi dari sebuah komitmen spiritual yang tak beruang-waktu. Mereka yakin akar tradisi mereka menghujam dalam asal-usul identitas etnis Jawa yang sepanjang sejarah terus mengalami tekanan dari kekuatan yang berasal dari luar dan telah mendominasi mereka. Karena merasa kebatinan berada di jantung kultur tradisional, para mistikus Jawa menganggap Kejawen sudah seyogyanya mengekspresikan diri, baik secara langsung maupun tak langsung. Ekspresi tak langsung adalah melalui penampilan diri secara terus-menerus sebagai sebuah kekuatan di hadapan mereka yang tengah berada di tampuk kekuasaan. Sedangkan ekspresi secara langsung adalah lewat kebangkitan gerakan kebatinan baru yang memasukkan akar bercitra otonom dan pribumi ketimbang bersifat turunan dari luar (impor). Kebatinan secara tradisional disatukan dengan kebudayaan, dan kesadarannya diidentifikasi dengan citra yang ia tampilkan dalam struktur kasta, status, dan kuasa. Akan tetapi, sekarang kebatinan semakin menemukan identitasnya yang begitu berbeda dan dalam ekspresinya, kesadaran dibedakan dari forma yang mengantarkannya. Sebagaimana dalam konteks negara-negara klasik, kendati terjadi berbagai perubahan dan modernisasi forma-forma yang berkaitan dengan mereka, meski jalinan relasi baru dengan masyarakat sudah ternyatakan secara implisit, para mistikus Jawa masih merasa sebagai representasi dimensi spiritual dari negara. Pendeknya, mereka tetap menggagap diri mereka sebagai juru bicara bagi kalbu bangsa.

Mengakui suatu masalah tidak sama dengan menyelesaikannya. Jika imperialisme kultural dan etnosentrime merupakan analog makrokosmis dengan struktur ego yang kita alami secara pribadi maka kemerdekaan ilmiah juga analog dengan praktik pemurnian spiritual. Alih-alih, kita mesti mengharapkan proses yang terus di kedua ranah tadi. Dalam konteks kajian Jawa, apa yang menjadi tujuan saya adalah menyoroti dimensi perubahan yang lazim diacuhkan dan bahkan kerap disingkirkan sebab dianggap sebagai wilayah yang tidak dapat dikenali.

APENDIKS

1947

"Antjer-antjer Toemindakipun Pagoejoeban Soemarah", (8 hlm). Merupakan arahan pertama Sutadi untuk organisasi yang sifatnya menyeluruh. Ini kemudian menjadi rujukan bagi formulasi AD/ART berikutnya.

1948

Perselah Pendek Komperensi Pagujuban Soemarah Indonesia, (4 hlm), yaitu Merupakan ringkasan detil yang dibuat Sutadi seputar pembahasan tentang berbagai pendapat yang muncul pada konferensi yang digelar dikediamannya pada malam 22/23 Januari.

Daftar Keluarga Pagujuban Sumarah Indonesia Daerah Karesidenan Madiun, (5 hlm). Merupakan daftar 205 anggota *kasepuhan*, lengkap dengan usia, alamat, pekerjaan, afiliasi partai, dan tanggal *beatan* (serta siap yang mem-*beat*). Daftar ini hanya sampai 21 Februari.

Tjatatan dari adanja peraturan2 dan kedjadian2 seharihari selama dalam Asrama Wonogiri (3 hlm). Merupakan catatan rinci Sastrohandojo tentang program *retreat* regional untuk para anggota Solo yang digelar dari 13 sampai 19 Juni.

Anggaran Dasar Pemuda Sumarah Indonesia, (3 hlm). Konstitusi organisasi pemuda Sumarah, hasil dari konferensi pemuda di Yogyakarta pada 27 Juni.

1949

Anggaran Dasar Pagujuban Sumarah Indonesia, (2hlm). Merupakan draf konstitusi organisasi Sumarah yang ditulis para anggota dewasa di Yogyakarta pada 21 Juli.

Program Kongres Ke Satu, (7 hlm). Merupakan agenda awal yang dikirimkan oleh Sardjono, yang pada waktu itu menjadi sekretaris Surono, untuk mempersiapkan kongres resmi yang pertama pada 1950. Agenda tersebut dikirim pada 20 Desember atau hanya beberapa hari menjelang kongres berlangsung. Didalamnya terdapat sebuah draf konstitusi organisasi. Saya mempunyai kopian dari agenda itu, yang saya kopi dari Sutadi, yang didalamnya terdapat komentar Sardjono yang ditulis tangan tentang draf tersebut.

1956

Tjatjatan Konperensi Pagujuban Sumarah pada tanggal 14 dan 15 Oktober 1956 di Pudjokusuman Jogjakarta, (12 hlm). Merupakan kumpulan catatan yang ditulis Sardjono pada konferensi yang secara resmi membuka fase ketiga. Di dalamnya terdapat sejumlah rekaman ceramah dan makalah para tokoh PB. Saya memiliki beberapa kopian surat Martosuwignio kepada PB yang tertanggal 22 Juni dan surat balasan dari Sukino tertanggal 3 Agustus.

1966

Anggaran Dasar dam Anggaran Rumah Tangga, (32 hlm). Dipublikasikan secara resmi oleh DPP setelah mendapat persetujuan kongres Sumarah pada 22 dan 25 September.

1967

Instruksi tentang Pemberantasan Klenik No. 26/Jatim/8-67, (2 hlm). Instruksi dari Sujadi selaku ketua organisasi Sumarah Jawa Timur.

1968

Pedoman Pokok Sudjud Sumarah, (8 hlm). Dikeluarkan pada 3 Februari oleh Pimpinan Sumarah Ponorogo. Instruksi tersebut merupakan basis dan prosedur sujud Sumarah.

Petunjuk tentang Beatan, (3 hlm). Dikeluarkan pada 15 Maret oleh pimpinan Sumarah Ponorogo.

1970

Laporan Pertanggungan Jawab DPD Pagujuban Sumarah Djawa Timur Selama Masa Djabatan Tahun: 1967-1969, (16 hlm). Disusun oleh Karyono dan dipresentasikan dalam konferensi tingkat cabang di Ponorogo pada 27 dan 28 Maret.

Laporan konperensi Daerah Djawa Timur, (20 hlm). Disusun oleh Karyono pada 9 April dan diserahkan ke DPP. Laporan ini selain merupakan ringkasan perkembangan Sumarah tingkat lokal, juga berisi sejumlah proposal restrukturasi organisasi.

1972

Daftar Alamat Pimpinan Pagujuban Sumarah, (4 hlm). Daftar ini lengkap memuat semua alamat dan jabatan organisasi para tokoh dan mantan pimpinan Sumarah dari tingkat pusat sampai daerah. Disusun oleh Sutardjo pada 25 Mei.

Keputusan Konperensi DPP Pleno Paguyuban Sumarah di Bandung, (dilampiri dokumen setebal kurang lebih 100 hlm). Merupakan laporan konferensi tahunan yang digelar di Bandung pada 15-17 September. Didalamnya terdapat: daftar para tokoh lokal, nama para anggota, laporan pimpinan regional, dan transkripsi tuntunan sujud.

1973

Selayang Pandang mengenai Perjalanan DPP Paguyuban Sumarah ke daerah Jatim dan Jateng, (8 hlm). Merupakan laporan lawatan pimpinan pusat Sumarah ke daerah dari tanggal 7-16 April yang ditulis oleh Sutardjo. Turut hadir pula para anggota dari masing-masing cabang yang mendapat kunjungan tersebut.

Keputusan Musyawarah DPP Pleno Paguyuban Sumarah di Surakarta, (Dilampiri dokumen setebal kurang lebih 100 hlm). Merupakan dokumentasi konferensi tahunan yang digelar di Solo pada 14-16 September.

1974

Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga, (30 hlm). Konstitusi Sumarah versi kongres 1974.

Keputusan Kongres Ke-VII Paguyuban Sumarah, (9 hlm). Ringkasan hasil kongres nasional di Surabaya pada 13-15 September. Saya menyimpan transkripsi beberapa ceramah Arymurthy dan laporan dari Solo.

1975

Keputusan DPP Pleno Paguyuban Sumarah di Yogyakarta, (10 hlm). Ringkasan hasil rapat dan ceramah dalam konferensi tahunan yang diadakan pada 24 dan 25 Oktober. Ini kali pertama "Pendopo Sumarah" dipakai sebagai tempat konferensi.

1978

Daftar adanya Warga Asing, (20 hlm). Disusun oleh cabang Solo dan berisi nama-nama 350 orang asing yang menjalin kontak dengan Sumarah (menjelang 16 Agustus).

1979

Hasil Konperensi DPP Pleno Paguyuban Sumarah, (12 hlm). Merupakan laporan konferensi di Yogya pada 17 dan 18 September. Didalamnya terdapat beberapa transkripsi ceramah dari para tokoh Sumarah.

Publikasi

Arymurthy. "Latihan Pamong", Jakarta, Februari 1972, DPD III, 5 halaman.

_____. "Berjamaah Para Pamong", Jakarta, Juli 1972, DPP, 8 halaman.

_____. "Berjamaah Kerohanian", Bandung, September 1972, DPP, 7 halaman.

_____. "Berjamaah Sujud Pembangunan", Bandung, September 1972, DPP, 5 halaman.

_____. "Berjamaah Kerohanian", Surakarta, September 1973, DPP, 3 halaman.

_____. "Berjamaah dengan para tamu2 warga Negara Asing", Surakarta, September 1973, DPP, 14 halaman.

_____. "Meeting with Foreigners", terjemahan saya dari tulisan Arymurthy di atas, DPP, 1973, 12 halaman. Juga termuat di tulisan saya, *Selected Sumarah Teachings.*

DPP. *Perkembangan Panguden Ilmu Sumarah dalam Paguyuban Sumarah*. *Vol. I: Berdirinya Paguyuban Sumarah*, (74 hlm). *Vol II: Perkembangan Fase Ke-III* [133 halaman]. DPP, Jakarta, Juni 1974. Ini merupakan kumpulan dokumen dan gambaran tentang perkembangan latihan Sumarah dalam kaitannya dengan perkembangan organisasi. Kumpulan dokumen tersebut yang sebagian besar disusun Pranyoto berisi ceramah Sukino dan Arymurthy serta sejumlah dokumen organisasi penting lainnya.

_____. *Sejarah Perkembangan Paguyuban Sumarah*, Jakarta, 1974 (126 halaman). Ini merupakan sejarah resmi Sumarah. Kendati sebagian besar ditulis Prayoto, dalam proses penyusunannya ia dibantu oleh Sutjpto, Suhardo, Arymurthy, dan Martosuwignio. Sedangkan isinya merupakan rekaman perkembangan Sumarah dari 1935 hingga 1970.

_____. *Informasi Untuk Umum Tentang Sumarah*, Jakarta, Oktober 1975, 10 halaman. Isinya pengenalan Sumarah untuk kalangan publik.

_____. *Tuntunan Sumarah selama 43 Tahun*, Jakarta, 1978, 16 halaman. Merupakan ringkasan dari sejarah resmi Sumarah yang dipresentasikan DPP dalam kongres 1978. Ringkasan yang paling penting adalah tentang perkembangan tahun 1970-an.

Pranyoto. "Tjeramah tentang asas dan tujuan Paguyuban Sumarah, praktek Sudjud dan Sedjarah Pertumbuhannya", Jakarta,

April 1966, 10 halaman. Merupakan ceramah yang dibacakan untuk forum yang digelar Pakem di Jakarta. (stensilan)

_____."Identitas Pagujuban Sumarah", Jakarta, Maret 1972, 27 halaman. Merupakan ceramah tentang sejarah, tujuan, dan latihan Sumarah. Pengembangan dari ceramah di atas. (stensilan)

Puguh. "Perkembangan Pagujuban Sumarah dalam bidang Hubungan Internasional", Bandung, Juni 1970, 2 halaman. Sebuah laporan tentang kemungkinan Sumarah berkembang di luar negeri. (naskah ketikan)

Sampoerno, Sri. "Tjeramah Ke-II Pagujuban Sumarah Tjabang Sala", Surakarta, September 1969, 13 halaman. Isinya memperkenalkan Sumarah kepada forum Pakem di Solo.

_____. "Pagujuban Sumarah", Surakarta, Desember 1969, 28 halaman. Penjelasan Sumarah pada perayaan Sawalan di Solo (booklet stensilan)

_____. "Usul dalam bentuk uraian pada Kongres Pagujuban Sumarah", Surakarta, September 1972, 6 halaman. Merupakan proposal yang ditujukan untuk kongres nasional pada 1979. (booklet stensilan)

_____. "Riwayat Hidup Bapak Hirlan Soetadi", Surakarta, Januari 1973, 3 halaman. Sebuah diskripsi tentang kehidupan Soetadi dan merupakan draf awal untuk penyusunan sejarah Sumarah. (naskah ketikan)

_____. "Laporan dari DPD IX", Surakarta, September 1973, 15 halaman. Disampaikan dalam konferensi Sumarah di Solo pada 1973. (booklet stensilan)

_____. "Usul, Saran, dan Laporan DPD IX Surakarta", Surakarta, September 1974, 13 halaman. Disampaikan dalam kongres nasional ke-7 di Surabaya pada September 1974. (booklet stensilan)

_____. "Memperkenalkan Paguyuban Sumarah", Surakarta, Mei

1975, 19 halaman. Ceramah yang disampaikan kepada kelompok Kebatinan dalam forum Pakem di Solo. (stensilan)

Soebagyo, Ismoe. *Rentjana Tjatatan Konggres Pagujuban Sumarah*, n.p. (Yogyakarta?), n.d. (1951), 53 halaman. (booklet stensilan). Ini merupakan sumber informasi yang sangat penting dan mendetil tentang kongres resmi Sumarah pertama. Dalam kesempatan itu, Soebagyo menjadi pengamat yang membuat rekaman catatan atas inisitifnya sendiri dan kemudian dipublikasikan menjadi sebuah booklet. Meski ia memberi penjelasan tentang hal apa saja yang tidak bisa dicatat, namun hasil rekamannya telah berhasil memerinci perdebatan yang terjadi di sana. Apa yang ditulisnya menjadi bahan yang sangat berharga untuk melengkapi dokumen resmi Sumarah yang memuat sejumlah daftar keputusan dan transkripsi ceramah. Tulisan Soebagio ini saya temukan dalam kumpulan makalah Sutadi.

Suhardo. "Sejarah Riwayat Hidup Bapak Soehardo", Yogyakarta, 17 Agustus 1973, 19 hlm, (naskah ketikan). Ini merupakan otobiografi Suhardo yang ditulis dalam bahasa Jawa dan menjadi bahan penulisan sejarah resmi Sumarah.

_____. *Ceramah Bapak Soehardo Punakawan Paguyuban Sumarah*, Surakarta, Desember 1974, 26 halaman, (booklet stensilan). Merupakan transkripsi Sri Sampoerno, dalam bahasa Jawa, dari ceramah Suhardo yang berlangsung selama lima setengah jam. Dokumen ini adalah sumber yang sangat penting tentang sudut pandang Suhardo mengenai sejarah dan sifat latihan Sumarah kala itu.

Sujadi. *Penjelasan Tentang Fase ke-III dan Pelaksanaannya*, Ponorogo, Desember 1957. Dicetak dalam bentuk booklet oleh cabang Ngawi pada Maret 1970, 22 halaman. Tulisan ini merupakan salah satu pernyataan paling penting tentang sifat latihan fase ketiga.

_____. "Sejarah Pagujuban Sumarah", Ponorogo, Maret 1958, 13 halaman, (transkripsi berbahasa Jawa). Merupakan sejarah Sumarah dua dekade pertama dan begitu jelas berperspektif Jawa Timur. Banyak detil dan hal-hal yang ditekankan kelihatan berbeda dari versi-versi sejarah Sumarah lainnya.

_____. "Penjelasan tentang Sumarah", Ponorogo, April 1965, 7 halaman, (stensilan). Sebuah penjelasan yang ditujukan untuk kalangan umum tentang latihan Sumarah, menekankan hubungan antara meditasi dan kesempurnaan revolusi nasional.

Sukinohartono. "Sedjarah tjekakan bibit wontenipun pagujuban Sumarah", n.d., n.p., 27 halaman, (manuskrip kopian dari Sayogyo di Madiun pada 1973). Ini adalah versi sejarah Sukino sampai 1950 yang ditulis dalam bahasa Jawa dan terdapat dalam dua karya Suwondo: *Himpunan Wewarah* dan *Perkembangan Panguden*. Untuk terakhir, sudah diindonesiakan.

_____. *Wewarah No. 12*, Yogyakarta, 1952, 42 halaman, (booklet). Merupakan kumpulan ajaran dan bagian dari 13 booklet yang telah diterbitkan. Ini adalah satu-satunya versi asli yang saya miliki.

_____. "Sarasehan Dewan Permusjawaratan Pusat ing Wirobradjan", Yogyakarta, April 1961, 16 halaman, (stensilan). Dipakai sebagai bahan diskusi dan tuntunan meditasi selama rapat di rumah Sukino.

_____. *Wahju Awas Eling tuwin Wahju Alam*, Ngawi, 1972, 44 halaman, (booklet). Publikasi ulang dari tuntunan meditasi Sukino pada Juni 1968 dan merupakan salah satu dari pernyataannya yang sangat penting mengenai latihan Sumarah. Ini juga diterbitkan oleh cabang Ponorogo dalam bentuk stensilan. Sebagian dari *wewarah* Sukino tersebut

saya terjemahkan dan saya muat dalam *Selected Sumarah Teaching*.

_____. *Kumpulan Wewarah Paguyuban Sumarah: 1-13*, Surabaya, September 1974, 164 halaman, (stensilan). Publikasi ulang dari tiga belas booklet yang dicetak pada awal 1950-an. Saat ini sudah dirangkum dalam satu jilid.

_____. *Wewarah pada Latihan Sudjud Sumarah Bagian A di Yogyakarta*, Jarkarta, 1975, 24 halaman, (booklet). Salah satu versi Indonesia dari ceramah Sukino selama awal 1950-an.

Surono Prodjohusodo. "Soal Hidup dan Mati", n.p. (Yogyakarta), n.d. (?). Sebuah booklet yang memaparkan secara garis besar landasan citra psikologisnya. (20 halaman)

_____. *Pagujuban Sumarah*, Yogyakarta, 1965, 48 halaman, (booklet). Merupakan penjelasan Surono tentang sejarah Sumarah dan hal pokok yang harus dipenuhi dalam latihan meditasi. Tulisan ini menjadi sumber yang sangat berharga, khususnya menyangkut proses pengorganisian Sumarah pada masa revolusi.

Sutadi, Hirlan. *Warisan Adi*. Jilid I dan II, Surakarta, n.d. (1961), 227 halaman (stensilan). Kumpulan ceramah Sutadi di radio selama periode 1950 hingga 1958 yang disusun Sri Sampoerno. Kendati berkutat pada topik spiritual, namun ceramah tersebut jarang sekali merujuk Sumarah. Dalam pendahuluan kedua jilid tersebut, terdapat sejumlah informasi biografis yang penting.

Suwondo. ed. *Himpunan Wewarah Pagujuban Sumarah*, Ngawi, 1949-1962. (merupakan transkripsi setebal 1900 halaman dan terbagi menjadi 6 jilid). Ini menjadi salah satu sumber paling penting dalam penulisan tesis saya.

Pengakuan Sumber-sumber Lisan

Pengakuan saya berutang budi pada instansi ataupun orang yang telah mendukung dan membantu naskah ini dibagi dua. *Pertama*, seperti telah disebutkan pada bagian "pengantar penulis" adalah menyangkut lembaga dan dukungan perorangan luar negeri atau ilmiah. *Kedua*, mereka yang menjadi sumber pengetahuan ilmiah maupun *ngelmu* yang didapat secara langsung. Dengan "ilmu" saya menunjukkan kepentingan secara lahiriah, yaitu melalui cerita, riwayat pribadi, dan keterangan tentang ajaran atau teori. Dengan "ngelmu" saya menegaskan bahwa setiap orang yang terdaftar di sini tidak semata-mata menjadi sumber lisan, seperti biasa dimaksudkan—saya memang berutang kepada mereka atas "informasi" yang ada di naskah. Lebih dari itu, mereka yang terdaftar itu sekaligus ikut menyumbang kepada saya secara kejiwaan dan kesadaran yang mendasari perjuangan ini. Dari pihak umum, mereka dapat dikatakan sebagai "guru" saya demi *ngelmu* kesempurnaan. Bisa saja diartikan demikian, namun itu bisa menimbulkan kesalahpahaman. Tak satu pun di antara mereka yang saya "ikuti" sebagai "guru" dalam arti yang umum.

Saya tidak pernah "menerima saja" apa yang disampaikan mereka, seolah-olah "mutlak" atau "mentah"—kecuali sebagai pernyataan riwayat hidup atau pengalaman lahiriah. Di dalam perbincangan selama kunjungan saya hampir setiap kali di rumah mereka disertai pengertian bersama yang terbuka bahwa di samping saya waktu itu mencari "pengertian" dan "dongeng". Saya waktu itu dan sampai sekarang termasuk penghayat dengan cita-cita yang boleh dikatakan sejajar dengan niat mereka sendiri secara kejiwaan.

Dengan demikian, mudah-mudahan jelas pula bahwa di dalam pertemuan saya dengan mereka percakapan selalu disertai suasana penghayatan bersama, pernyataan ini menyangkut yang dari dalam keluarga Sumarah ataupun luar/ selamanya, sampai sekarang, saya tidak pernah "menganut ajaran sebagai pengikut" di dalam arti umum. Setiap kali berhadapan, walaupun demi kepentingan ilmu

lahiriah, sifatnya sebagai pengolahan bersama dari masalah yang penting dari kedua belah pihak.

Perbincangan dan pengolahan demikian memang harus dibedakan dari pengetrapan ilmu sosial yang umum. Dari sudut pandangan itu perlakuan "penelitian" saya dituduh "luar pagar" dari "ilmu" yang mereka anut. Dengan demikian, tidak aneh kalau mereka selamanya meragukan atau menolak informasi dan ungkapan melalui saya. Secara blak-blakan saya memang menentang prinsip "pemisahan subjek/objek yang mendasari "ilmu" umumnya. Permasalahan ini seharusnya dikejar tuntas, namun di sini bukan tempatnya.

Di sini, cukup dengan penegasan bahwa melalui pengakuan ini saya menyatakan tidak pernah melepaskan bagian otak/pemikiran kritis selama pergaulan demi ilmu ataupun penghayatan rohani. Sikap ini sudah tampak jelas di dalam "pengantar penulis" buku ini—bahwa pendekatan saya dilandasi pengalaman "beatan alami" yang membawa makna bahwa pada hakikatnya tidak ada pertentangan di antara pemikiran kritis dan penghayatan rohani.

Memang di dalam banyak aliran ada anggapan bahwa seharusnya kita mesti "titip otak di pintu" kalau mau menyelami alam kejiwaan. Akan tetapi, ternyata pemahaman saya pribadi mengenai hakikat masalah ini sudah berjalan sebelum perjalanan ke "lapangan" (yang saya artikan lebih cocok "pulang rumah" di dalam kejiwaaan saya). Dengan penghayatan fase IV di dalam Sumarah, dinyatakan melalui Sukinohartono pada pertengahan September 1969, ada kesejajaran yang tepat dengan proses kejiwaan saya pada titik waktu yang sama meskipun waktu itu saya ada di Wisconsin.

Penafsiran terserah kepada para pembaca. Pokoknya buat saya, dan sekaligus keluarga saya secara kejiwaan di dalam Sumarah, tidak "titip otak" demi penghayatan kebatinan. Yang dibukakan pada Sumarah fase ke IV termasuk penjelasan bahwa demi pengetahuan, termasuk awal pembukaan, sinar budi—kesadaran hakiki bisa menampung semua prianti/alat kita. Kebetulan(?!) proses itu tersebar sekaligus di dalam diri saya, sebagai dasar buku ini dan melalui

pembaruan serta peningkatan ilmu yang dikembangkan melalui Paguyuban Sumarah. Dengan demikian, sekaligus saya (terserah lainnya) adalah bahwa sumbangan buku ini sekaligus "membicarakan" dan "mencontoh" apa yang kita (saya bersama kakak-kakak dan teman-teman Kejawen) anut.

Maklum kalau saya berterima kasih, tidak hanya bahwa semua mereka telah menuangkan waktu demi "dongeng", tetapi disertai keterbukaan pribadi dan kejiwaan demi penghayatan bersama. Saya memang berutang budi. Ada satu dua saya singgung karena sumbangannya penting walaupun saya berkenalan hanya dua atau tiga kali. Akan tetapi, dengan hampir semua yang terdaftar di sini pertemuannya berlangsung belasan kali selama puluhan tahun. Kecuali satu dua kebanyakan teah wafat; waktu masih hidup semua berupa teman akrab yang menyentuh jiwa saya. Terima kasih kepada:

Daftar tidak diurut menurut waktu penemuan, kepentingan, atau kedudukan secara kejiwaan.

1. Ananda Suyono Hamongdarsono, (Sumarah, Teosof, Budha, New Age, Perorangan, Solo).
2. Hardjanta Pradjapangarsa (Sadar mapan, Hindu, Solo)
3. Sam Nursuhud (Pangestu, Salatiga)
4. Ibu Effendi (Pangestu, Salatiga)
5. Drs. Warsito (Sumarah, Pangestu, SKK, Hardopursoro, Magelang)
6. Suwarso Kartadinata (Manunggal, Salatiga)
7. Sri Pawenang SH (Sapto Darmo, Yogyakarta)
8. Romo Budi (Kelompok Ismaya, Yogyakarta)
9. Romo Marto (Kelompok Ismaya, Yogyakarta)
10. Romo Sudiyat (Kelompok Ismaya, Semarang)
11. Sudjana Humardani (kelompok Ismaya, Jakarta)
12. Sudarto (Subud, Cilandak, Jakarta)
13. Joyo (Pendeta Sadar Mapan, Solo)

14. Marmo (Sadar Mapan, Solo)
15. Drs. Permadi (SKK/HPK, Binhayat, Jakarta)
16. Suprapto Suryadarma (Budis, Sumarah, Perorangan, Solo)
17. Sudarno Ong (Sumarah, Budis, Solo)
18. Suwondo Hardasaputra (Sumarah, Solo)
19. Suhardo (Sumarah, Yogyakarta)
20. Sri Sampoerno (Sumarah, Solo)
21. Joyosukarto (Sumarah, Magelang)
22. Sutono ("Pak Toni", Sumarah, Yogyakarta)
23. Martosuwignio (Sumarah, Yogyakarta)
24. Drs. Arymurthy SE. (Sumarah, Binhayat, SKK/HPK, Jakarta)
25. Drs. Sucipto (Sumarah, Jakarta)
26. Zahid Hussein (Sumarah, SKK/HPK, Jakarta)
27. Dr. Surono (Sumarah, Perorangan, Yogyakarta)
28. Ibu Basirun (Sumarah, Yogyakarta)
29. Ibu Sardjono (Sumarah, Yogyakarta)
30. Sichlan (Sumarah, Ponorogo)
31. Ibu Suwondo (Sumarah, Ngawi)
32. Karyono (Sumarah, Ponorogo)
33. Sumadi (Sumarah, Ponorogo)
34. Sutardjo (Sumarah, Jakarta)
35. Soeseno (Sumarah, Salatiga)
36. Kyai Abdulhamid (Sumarah, Banjarsari, Madiun)
37. Ibu Karto (Sumarah, Malang, Nganjuk)
38. Dr. Toha (Sumarah, Surabaya)
39. Suryo Pramono (Sumarah, Magelang)
40. Ibu Roestiyah (Sumarah, Jakarta)
41. Pranoto (Sumarah, Jakarta)
42. Puguh (Sumarah, Purwokerto)

43. Sukardji (Sumarah, SKK/HPK, Surabaya)
44. Basuki (Sumarah, Semarang)
45. Reso (Kerten, Solo, Sumarah)
46. Sudarno (Perorangan, Kampong Sewu, Solo)

Yang masuk catatan di atas memang telah menyumbangkan pada riwayat di atas karena mereka semua termasuk tokoh di dalamnya. Akan tetapi, tentunya daftar ini belum cukup sesungguhnya. Setiap orang yang terdaftar di atas telah menyumbang secara jelas kepada ungkapan buku ini secara lahir dan batin maka masuk. Selain mereka, ada banyak lain yang juga menuangkan waktu banyak di dalam pembicaraan yang biasanya sampai larut malam. Di samping itu, juga banyak yang terlibat di dalam pembicaraan sambil sujud bersama. Dengan demikian, saya juga mendapat dari mereka. Semoga usaha saya melalui naskah ini masih tetap sejalur demi kepentingan bersama—pembalasan budi secara inti melalui kelanjutan hidup.

"SOEMARAH"
Pangoejoeban marsoedi katentreman lahir batos, sarana soedjoed Ingkang mahanani sumarah ing Allah

SASANGGEMAN

1. Para Koelawarga Pagoejoeban "Soemarah" Indonesia sami jakin manawi Allah poenika wonten, ingkang nitahaken donja achirat saisinipoen, poenapadene ngakeni wontenipoen para Roesoel toewin Kitab-soetjinipoen.
2. Sanggem tansah enget, soemingkir saking raos pandakoe, koemingsun; pitados dateng kasoenjatan saha soedjoed ingkang mahanani soemarah ing Allah.
3. Marsudi sarasing sarira, tentreming panggalih saha soetjining Rochipoen, makaten, oegi sanggem ngoetamakaken watakipun, dalah moena-moeni toewin tindak-tandoekipoen.
4. Manoenggilaken tekad dateng pasaderekan, adadasar toemaneming raos tresno asih.
5. Sanggem toemindak saha makarti andjembaraken wadjibing ngagesang sarta anggatosaken preluning babrajan oemoem, netepi wadjibing Warga Negara Indonesia, toemoedjoe dateng kamardikan, kamoeljan saha kaloehoeran, ingkang mahanani tata-tentreming djagat-raja.
6. Sanggem toemindak leres, ngestokaken angger-nagari toewin

ngaosi ing sasami, boten natjad kawroehing lijan, malah toemindak kanti katresnan, moerih sadaja golongan, para achli kabatosan toewin sadaja Agami saged noenggil gagajoehanipoen.

7. Soemingkir saking pandamel awon, maksijat, djail, drengki lan sasaminipoen; sadaja tindak toewin pangandika sarwa prasadja sarta njata, kanti sabar saha titi, boten kasesa, boten soemengka.
8. Taberi ngoedi mindaking djembaripoen seserepan lahir batos.
9. Boten fanatic, namoeng pidatos dateng kasoenjatan, ingkang toendonipoen moerakabi dateng babrajan oemoem

Ngajogjakarta

12 Moeloed Dhal 1871 (22 April 1940)

Soerakarta

Dipoen tambahi toewin dipoen larasaken dening para pinisepoeh, serembag kalijan para Sesepoeh Pagoejoeban "Soemarah" Indonesia ing wengkon Karesidenan sadaja, wonten papanggihan ing soerakarta tanggal 25/26 Mei 1947.

Para Pinisepoeh

Pagoejoeban "Soemarah" Indonesia

ttd	**ttd**	**ttd**
SOEKINA	SOEHARDO	SOETADI

Sasanggemanipoen koelawarga Pagoejoeban "Soemarah" Indonesia.

"SUMARAH"
PAGUYUBAN MENUJU KETENTERAMAN LAHIR BATIN
DENGAN SUJUD SUMARAH KEPADA TUHAN YANG MAHA ESA

SASANGGEMAN

1. Warga Paguyuban Sumarah yakin bahwa Tuhan itu ada, yang menciptakan dunia akhirat seisinya, dan mengakui adanya Rasul-Rasul dengan Kitab-Sucinya.
2. Sanggup selalu ingat kepada Tuhan, menghindarkan diri dari rasa sombong, takabur, percaya kepada hakikat kenyataan serta sujud berserah diri kepada Tuhan YME.
3. Menjaga kesehatan jasmani, ketenteraman hati, dan kesucian rohani, demikian pula mengutamakan budi pekerti luhur, ucapan serta sikap dan tingkah lakunya.
4. Mempererat persaudaraan, berdasarkan rasa cinta kasih.
5. Sangguh berusaha dan bertindak memperluas tugas dan tujuan hidup, dan memperhatikan kepentingan masyarakat umum, taat kepada kewajiban sebagai warga Negara, menuju kepada kemuliaan dan keluhuran yang membawa ketenteraman dunia.
6. Sanggup berbuat benar, tunduk kepada Undang-Undang Negara dan menghormati sesama manusia, tidak mencela paham dan pengetahuan orang lain, berdasarkan rasa cinta kasih berusaha semua golongan, para penghayat Kepercayaan kepada Tuhan Yang

Maha Esa dan para pemeluk agama bersama-sama menuju Tuhan Yang Satu.

7. Menghindari perbuatan hina, maksiat, jahat, dengki, dan sebagainya, segala perbuatan dan ucapan serba jujur dan nyata dibawakan dengan sabar dan teliti, tidak tergesa-gesa, tidak terdorong nafsu.
8. Rajin menambah pengetahuan lahir dan batin.
9. Tidak fanatik, hanya percaya kepada hakikat kenyataan, yang pada akhirnya bermanfaat bagi masyarakat umum.

BIBLIOGRAFI

van Akkeren. 1970. *P. Sri and Christ*. New York: Lutterworth Press.

Abdullah, T. 1966. "Adat and Islam in Minangkabau". *Indonesia*. No. 1.

Anderson, B O'G. 1972. "The Idea of Power in Javanese Culture". Dalam Claire Holt (ed.). *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

_____. 1972. *Java in a Time of Revolution*. New York: Cornel University Press.

_____ & Ruth McVey. 1971. *A Preliminary Analysis of the October 1, 1965 Coup in Indonesia*. Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project.

_____, M. Nakamura & M. Slamet. 1977. *Religion and Social Ethos in Indonesia*. Melbourne: Monash Centre of Southeast Asian Studies.

Anderson, D.C. 1976. "The Military Aspect of the Madiun Affair", *Indonesia* No.21.

Atmosaputro, S & M Hatch. 1972. "The Wedatama: A Translation". *Indonesia* No. 14.

Avalon, A. 1974. *The Serpent Power*. 1919, reprint ed. New York: Dover.

Bellah, R. 1964. "Religious Evolution". Dalam *American Journal of Sociology*. Vol. 29, No. 3.

Benda, H.J. 1958. *The Crescent and The Rising Sun*. The Hague.

Belo, J. 1960. *Trance in Bali*. Columbia: Columbia University Press.

BKKI.. 1959. "Hasil Seminar Kebathinan Indonesia Ke-I". Jakarta.

_____. 1962. "Hasil Seminar Kebathinan Indonesia Ke-III". Jakarta.

_____. 1963. *Tjahaja Widjakakususma*. Jakarta.

BK51. "Buku Kenang2an Symposium Nasional Kepertjajaan, November 1970, Yogyakarta".

_____. "Buku Kenang2an Musjawarah Nasional Kepertjajaan, Desember 1970, Yogyakarta".

Benda, H. 1958. *The Crescent and the Rising Sun*. The Hague: W van Hoeve.

_____. 1962. "The Structure of Southeast Asian History". Dalam *Journal of Southeast Asian History*. Vol.3 No. 1.

_____ & Castles. 1969. "The Samin Movement". Dalam *Bijdragen tot de Taal- Land end Volkenkunde*. Vol. 125, No. 2.

Bennett, JG. 1958. *Concerning Subud*. London: Hodder & Stoughton.

Berger, P. 1981. *The Other Side of God*. New York.

Bharati, A. 1976. *The Light at the Center*. Santa Barbara: Ross-Erikson.

Boland, BJ. 1971. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Bosch, FDK. 1961. *Selected Studies in Indonesian Archeology*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Bousfield, G. 1982. "Islamic Philosophy in Southeast Asia". Dalam M.B. Hooker (ed.). *Islam in Southeast Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bratakesawa. 1954. *Falsafah Sitidjenar*. Surabaya: Djojobojo.

Burger, DH. 1956 & 1957. *Structural Changes in Javanese Society* I & II. Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project.

Capra, F. 1976. *The Tao of Physics*. Fontana.

Carey, P. 1975. "Pangeran Dipanegara and the Making of the Java War". Disertasi tidak diterbitkan, Oxford University.

_____ & Colin Wild (ed.). 1986. *Born in Fire: The Indonesian Struggle for Independence*. Athens, Ohio: Ohio University Press.

Coedes, G. 1968. *The Indianized States of Southeast Asia*. Honolulu: Hawaii University Press.

Cooley, F. 1968. *Indonesia: Church and Society*. New York: Friendship Press.

Dahm, B. 1969. *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Drewes, G W J. 1958. "Mysticsm and Activism in Indonesia". Dalam G.E. van Grunebaum (ed.). *Unity and Variety in Muslim Civilizations*. Chicago.

_____. 1968. "The Struggle Between Javanism and Islam as Illustrated by the Serat Darmogandul". Dalam *Bijdragen tot de Taal- Land end Volkenkunde*. Vol. 122, No. 3.

Eaton, R. 1978. *Sufis of Bijapur*. New Jersey: Princeton University Press.

Eliade, M. 1964. *Shamanism*. New Jersey: Princeton University Press.

_____. 1969. *Yoga: Immortality and Freedom*. New Jersey:

Princeton University Press.

_____, 1976. *Myths, Dreams and Mysteries*. 1957, reprint ed. London: Collins.

Emmerson, D. 1976. *Indonesia's Elite*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Epton, N. 1974. *Magic and Mystics of Java*. London: Octagon. (sebelumya diterbitkan dengan judul *The Palace and the Jungle* pada 1956).

_____, Wavel & Butt. 1966. *Trance*. London: George Allen & Unwin.

Evans-Wentz, WY. 1971. *Tibet's Great Yogi Milarepa*. New York: Oxford University Press.

Federspiel, H. 1970. *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. Ithaca, New York: Cornell MIP.

Frederick, W. 1989. *Vision and Heat: The Making of the Indonesian Revolution*. Athens, Ohio: Ohio University Press.

_____. 1992. "Two New Studies of the Indonesian Revolution: The End of Local History?". Dalam *Asian Studies Review*. Vol. 15, No. 3, April.

Geertz, C. 1959-60. "The Javanese Kyai: the Changing Role of a Cultural Broker". Dalam *Comparative Studies in Society and History*. Vol. II.

_____. 1976. *The Religion of Java*. 1960, reprint ed. Chicago: Chicago University Press.

_____. 1963. *Agricultural Involution*. Berkeley & Los Angeles:California University Press.

_____. 1972. "Religious Change and Social Order in Suharto's Indonesia". Dalam *Asia* No. 27.

_____. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic

Book.

Gilsenan, M. 1983. *Recognizing Islam*. London & Canberra.

Gonda, J. 1973. *Sanskrit in Indonesia*. 2nd Edition. New Delhi: Int. Ac. Indian Culture.

Hadiwijono, H. 1967. *Man in the Present Javanese Mysticism*. Amsterdam: Bosch & Keuning NV-Baarn.

Hafidy, H.M. 1977. *Aliran2 Kepercayaan dan Kebatinan di Indonesia*. Jakarta: Ghalia Indonesia.

Hamka. 1971. *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang.

Hanifa, A. 1972. *Tales of a Revolution*. Sydney: Angus & Robertson.

Hanna, W. 1967. "The Rise and Fall of Mbah Suro". Dalam SEA Series Vol. XV, No. 7.

Hasyim, Umar. 1974. *Sunan Kalijaga*. Kudus: Menara.

Hawken, P. 1975. *The Magic of Findhorn*. New York: Harper & Row.

Heine-Geldern, R. 1956. *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*. Ithaca, New York: Cornell SE Program.

Heisenberg, W. 1962. *Physics and Philosophy*. New York: Harper & Row.

Hodgson, M. 1974. *The Venture of Islam*. Vol 2, Chicago, University of Chicago Press.

Hoesodo, M. 1967. *Dwi Windu Pangestu: 1949-1965*. Jakarta: Pangestu.

Holt, C. 1967. *Art in Indonesia*. New York: Cornell University Press.

_____.1972. *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Howe, D. G. 1980. "Sumarah: A Study of the Art of Living". Disertasi

tidak diterbitkan University of North Carolina.

Howell, J. 1976. "Javanese Religious Orientations in the Residency of Surakarta". Dalam *Regional Analysis* Vol. II.

_____. 1977. "Vehicle of Kalki Avatar". Disertasi tidak diterbitkan Stanford University Press.

_____. 1978. "Modernizing Religious Reform and the Far Eastern Religions in Twentieth Century Indonesia". Dalam S. Udin (ed.). *Spektrum*. Jakarta.

Hurgronje, 1970. CS. *Mecca in the Latter Part of the 19th Century*. Leiden: EJ Brill.

Ingleson, J. 1986. *In Search of Justice: Workers and Unions in Colonial Java 1908-1926*. Singapore: Oxford University Press.

James, W. 1958. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Mentor.

Jay, R. 1963. *Religion and Politics in Rural Central Java*. New Haven, Connecticut: Yale SEA Studies.

Johns, A. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History". Dalam *Journal of Southeast Asian History*, Vol.2, No. 2.

_____. 1965. *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*. Canberra: ANU.

_____. 1966-7. "From Buddhism to Islam: an Interpretation of the Literature of Transition". Dalam *Comparative Studies in Society and History* Vol. 9.

de Jong, S. 1976. *Salah Satu Sikap Hidup Orang Jawa*. Yogyakarta: Kanisius.

Kahin, A (ed.). 1985. *Regional Dynamics of the Indonesian Revolution: Unity from Diversity*. Hawaii: Hawaii University Press.

Kahin, G. 1952. *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Kamadjaja. 1964. *Zaman Edan*. Jakarta: Indonesia UP.

Kartapradja, Kamil. 1968. *Aliran2 Kebathinan di Indonesia*. Vol I & II, Yogyakarta.

Kartodirdjo, S. 1966. *The Peasant's Revolt in Banten*. S Gravenhahge: Martinus Nijhoff.

_____. 1973. *Protest Movements in Rural Java*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Kertorahardjo, Djumali. 1971. *Materi Aliran2 Kebathinan di Indonesia*. Jakarta: Departemen Agama.

_____. 1972. *Agama dan Aliran Kebathinan di Indonesia*. Jakarta: Departemen Agama.

Koentjaraningrat. 1963. "Review: The Religion of Java". Dalam *Majalah Ilmu2 Sastra Indonesia*. Vol. 1 No. 2.

Krishnamurti. 1973. *The Awakening of Intelligence*. London: Gollancz.

Kumar, A. 1985. *The Diary of a Javanese Muslim. Religion, Politics and the Pesantren tradition 1883-1886*. Canberra: Faculty of Asian Studies, ANU.

van der Kroef, J. 1958-9. "Javanese Messianic Expectations". Dalam *Comparative Studies in Society and History*. Vol. I.

Lee, KC. 1976. *Indonesia Between Myth and Reality*. London: Nile & Mackenzie. Dalam Lewis, IM. *Ecstatic Religion*. Middlesex: Penguin.

Lucas, A. 1991. *One Soul One Struggle: Region and Revolution in Indonesia*. Sydney: Allen & Unwin.

Lutyens, M (ed). 1979. *The Second Penguin Krishnamurti*. Middlesex: *Reader*, Penguin.

Mabbett, I. 1969. "Devaraja". Dalam *Journal of Southeast Asian History*. Vol. 10 No. 2.

Mangkunegoro VII. 1957. *On the Wayang Kulit [Purwa] and Its Symbolic and Mystical Elements*. C. Holt. (*penerj.*). New York: Cornell SEA Program, Ithaca.

Marr, D & A. Reid (ed.). 1979. *Perceptions of the Past in Southeast Asia*. Singapore: Heineman.

Mataram, Tjantrik. 1950. *Peranan Ramalan Djojobojo dalam Revolusi Kita*. Bandung.

McKinley, R. 1979. "Zaman dan Masa, Eras and Periods: Religious Evolution and in Permanence of Epistemological Ages in Malay Culture". Dalam A.L. Becker & A. Yengoyan (ed.). *The Imagination of Reality*. Norwood, New Jersey.

McVey, Ruth. 1983. "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics". Dalam J. Piscatori (ed.). *Islam in the Political Proccess*. Cambridge: Cambridge University Press.

Moedjanto, G. 1986. *The Concept of Power in Javanese Culture*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Moertono, S. 1968. *State and Statecraft in Old Java*. Ithaca, New York: Cornell SEA Program.

Mulder, N. 1927. "Aliran Kebatinan as an Expression of the Javanese Worldview". Dalam *Journal of SEA Studies*. Vol. I, No.2.

_____. 1978. *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java*. Singapore: Singapore University Press.

Mus, P. 1975. *India Seen from the East*. I Mabbett (*penerj.*). Melbourne: Monash Centre SEA Studies.

Naranho, C & R.E. Ornstein. 1971. *On the Psychology of Meditation*. New York.

Needleman, J. 1970. *The New Religions*. New York: Doubbleday.

Van Nieuwenhuijze, C. 1958. *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*. Dalam The Hague: W van Hoeve.

Oey, HL (ed.). 1974. *Indonesia After the 1971 Elections*. London: Hull SEA Monographs, Oxford University Press.

O'Connor, S. "Iron Working as Spiritual Inquiry in the Indonesian Archipelago". Dalam *History of Religions*. Vol. 14, No. 3.

Onghokham. 1975. "The Recidency of Madiun". Disertasi tidak diterbitkan, Yale University.

Pawenang, Sri. 1962. *Wewarah Kerohaniaan Sapta Darma*. Yogyakarta: Srati Darma.

Pigeud, T. 1962. *Java in the Fourteenth Century*. Vol. IV, The Hague: Martinus Nijhoff.

_____ & de Graaf. 1976. *Islam States in Java*. The Hague: Martinus Nijhof.

Polomka, P. 1971. *Indonesia since Sukarno*. Ringwood, Victoria: Penguin.

Pontjosutirto, S. (ed.). 1973. *Orang-Orang Kalang*. Yogyakarta: Gama.

Pratista, Ki Wahyu. 1973. *Kupasan Wayang Purwo*. Yogyakarta.

Prawirobroto. 1970. "Kawruh Kasunjatan Gaib Hardopusoro". Dalam *Ceramah Pakem*, Purworedjo.

Ramelan. 1967. *Mbah Suro Nginggil*. Jakarta: Matoa.

Rasjidi, HM. 1967. *Islam dan Kebatinan*. Jakarta: Bulan Bintang.

_____. 1978. *Sekali Lagi Ummat Islam Indonesia MenghadapiPersimpangan Jalan*. np: Sunar Hudaya.

Rassers, WH. 1959. *Pandji: The Cultural Hero*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Reid, A. 1974. *Indonesian National Revolution*. Melbourne: Longman.

Reksodipuro, RT. 1971. *Sedjarahipun Reringkesan R. Soenarto Mertowardojo*. Surakarta: Pangestu.

Ricklefs, MC. 1974. *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi*. London: Oxford University Press.

_____. 1979. "Six Centuries of Islam in Java". Dalam N. Levtzion (ed.). *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meir.

Rofe, H. 1959. *The Path of Subud*. London: Rider.

Salam, Solichin. 1960. *Sekitar Walisanga*. Kudus: Menara.

Sastroamidjojo. 1967. *Dewarutji*. Jakarta.

Schrieke, BJO. 1957. *Indonesian Sociological Studies*. Vol. II, The Hague & Bandung: W van Hoeve.

Schuon, F. 1978. *The Transcendent Unity of Religions*. 1948, reprint ed. New York: Harper & Row.

Selosumardjan. 1962. *Social Changes in Jogjakarta*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Shiraishi, T. 1989. *The Age in Motion*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Siddique, SJ. 1977. "Relics of the Past? A Sociological Study of the Sultanates of Cirebon". Disertasi tidak diterbitkan, University Bielefeld.

Sievers, A. 1974. *The Mystical World of Indonesia*. Baltimore & London: John Hopkins University Press.

Siswojarsojo. 1966. *Tafsir Kitab Dewarutji*. Yogyakarta: Jaker Lodjiketjil.

Sitompul, PP. 1974. "Susila Budhi Darma—Subud: International Mystic Movement of Indonesia". Disertasi tidak diterbitkan, Claremont University.

SKK. 1971. *Buku Kenang2an 1 Suro 1903*. Surabaya.

_____. 1974. *Keputusan Musyawarah Nasional II Kepercayaan*. (dIselenggarakan di Purwokerto, Desember 1974), Jakarta.

_____. 1975. *Turunan dari Buletin Intern SKK*. Surakarta.

_____. 1973. *Garis2 Besar Haluan Negara 1973*. Surabaya.

Smail, JRW. 1966. "On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia". Dalam *Journal of Southeast Asian History*. Vol. 2, No. 2.

Soebardi, S. 1977. "Santri Religious Elements as Reflected in the Book of Tjentini". Dalam *Bijdragen tot de Taal- Land, en Volkenkunde*. Vol. 127.

_____. 1975. *The Book of Cebolek*. Dalam The Hague: Martinus Nijhoff.

Soedjatmoko (ed.). 1965. *Indonesian Historiography*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Soejanto. 1969. *Nationalism, Islam and Marxism*. K Warouw & P Weldon (*penerj*. Pengantar R. McVey). Ithaca, New Yok: Cornell SEA Program.

_____. 1974. "Revolution and Social Tensions in Surakarta". *Indonesia*, No. 17.

Soekarno. 1969. *Nationalism, Islam and Marxism*. K Warouw & P Weldon (*penerj*. Pengantar R. McVey). Ithaca, New York: Cornell SEA Program.

Soemarsono, Giriputra. 1977. *Pakem Kasogatan*. Bandungan.

Sosrosudigdo, S. 1965. *Fungsi dan Arti Kebatinan untuk Pribadi dan Revolusi*. Jakarta: Balai Pustaka.

Staal, Frits. 1975. *Exploring Mysticism*. Berkeley.

Stange, P. 1977. *Selected Sumarah Teaching*. Perth: Asian Studies, WAIT.

_____. 1977. "Mystical Symbolism in the Javanese Wayang Mythology". Dalam *The Southeast Asian Review*. Vol. 1, No. 2.

_____. 1978. "Javanese Mysticism in the Revolutionary Period". Dalam *Journal of Studies in Mysticism*. V. 1, No. 2.

_____. 1979. "Configuration of Javanese Possession Experience". Dalam *Religious Tradition*. Vol.2, No. 2.

_____. 1979. "Mysticism: The Atomic Level of Social Science". Dalam *WAIT Gazette*. Vol. 12, No. 3.

----------. 1980. *The Sumarah Movement in Javanese Mysticism*, PhD thesis, University of Wisconsin, Madison.

_____. 1986. "Legitimate Mysticism in Indonesia". Dalam *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*. Vol. 20. No.2.

_____. 1989. "Interpreting Javanist Millenarian Imagery". Dalam Paul Alexander (ed.). *Creating Indonesian Cultures*. Sydney: Oceania Publications.

----------. 1991. "Deconstruction as Disempowerment: New Orientalisms of Java", *Bulletin of Concerned Asian Scholars* Vol. 23 No. 3.

Stutterheim, WF. 1956. *Studies in Indonesian Archeology*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Subagijo, I.N. 1981. *Sudiro:Pejuang Tanpa Henti*. Jakarta: Gunung Agung.

Subagya, Rahmat. 1976. *Kepercayan dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius.

Sudibyo, Imam & Paul Stange (ed.). 1972. *Sedjarah Dipandang dari Desa*. Salatiga: Jurusan Sejarah, Universitas Satyawacana.

Suminarto. 1978. *Sawito: Ratu Adil, Guruji, Tertuduh*. Semarang: Aneka.

Sutherland, H. 1979. *The Making of a Bureaucratic Elite*. Singapore: Heinemann.

Tedjopramono (ed.). *Yakso Sirno Marganing Mulyo (Buku Riwayat Terbentuknya SKK)*. SKK, Jakarta.

Titania. 1978. *Sawito: Siapa, Mengapa, dan Bagaimana*. Surakarta: Sasongko.

Trimingham, JS. 1973. *The Sufi Orders in Islam*. New York: Oxford University Press.

Trungpa, C. 1969. *Meditation in Action*. Berkeley: Shambala.

Warsito, Bakry & Rasjidi. 1973. *Disekitar Kebatinan*. Jakarta: Bulan Bintang.

Ulbricht, H. 1972. *Wayang Purwa*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Ward, K. 1974. *The 1971 Elections in Indonesia*. Melbourne: Monash SEA Studies.

Wayman, A. 1982. "The Human Body as a Microcosm in India, Greek Cosmology and Sixteenth Century Europe". Dalam *History of Religion*. Vol 22 No 2.

Weber, M. 1958. "The Social Psychology of the World Religions". Dalam H Gerth & CW Mills (ed.). *From Marx Weber*. 1948, reprint ed. New York: Oxford University Press.

Weiss, J. 1977. "Folk Psychology of the Javanese of Ponorogo". Disertasi tidak diterbitkan, Yale University.

Woodcroft-Lee, CP. 1978. "The View from the Minaret". Dalam *Kabar Seberang*. No. 4.

Woodward, M. 1985. "Healing and Morality: a Javanese Example". Dalam *Social Science Medicine*. Vol. 21. No. 9.

_____. 1989. *Islam in Java: Mysticism and Normative Piety in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson, Arizona.

_____. 1988-1889. "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam". Dalam *History of Religions*. Vol. 28.

Zaehner, RC. 1969. *Hindu and Muslim Mysticism*. New York: Shocken Books.

Zoetmulder, PJ. 1971. "The Wajang as a Philosofical Theme". Dalam *Indonesia*. No. 12.

_____. 1974. *Kalangwan*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Zukav, Gary. 1979. *The Dancing Wu Li Masters*. Rider Hutchinson.

LKiS

LKiS